من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام

الحمد لله و المنة کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علمائے بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمی بہ

عین الہدایہ

جلد دوم

مدلل بطریقہ اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے العلامۃ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے بجانب مطبع فرمایا

در مطبع نامی منشی نولکشور واقع لکھنؤ میں طبع گردید

اطلاع - اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہی جسکی فہرست مطول ہر ایک شایق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہی جسکے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہین قیمت بھی ارزان ہی اس کتاب کے ٹئٹل پیج کے تین صفحے جو سادے ہین اُنمین بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہین تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہی اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدردانون کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب فقہ اُردو

غایۃ الاوطار - ترجمہ اُردو در مختار مترجمہ مولوی خرم علی و مولوی محمد احسن کامل چار جلدین -

راہ نجات - ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ -

مفتاح الجنۃ - از مولوی کرامت علی جونپوری -

حقیقۃ الصلوۃ - مع رسالہ بے نمازان -

ترجمۂ فتاوی عالمگیری - کامل ہر چہار جلد مع مقدمہ یعنی جلد اول مترجمۂ مولانا احتشام الدین و باقی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمۂ مولانا امیر علی -

کشف الحاجات - ترجمۂ اُردو مالا بدمنہ از مولوی محمد نور الدین -

نور الہدایہ ترجمۂ شرح وقایہ اُردو - ہر چہار جلد [illegible]ی مطبوعۂ نظامی -

[illegible]زار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) [illegible]سائل ثمانیہ (۳) صد و سی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ [illegible]ی تعالے (۵) حلیۂ شریف (۶) نور نامہ (۷)

[illegible]ل مسائل - مولفۂ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام -

[illegible]رع محمدی منظوم - مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری

[illegible] الغافلین - مسائل دینیہ -

[illegible]ت الفقہ - مسائل مشکلۂ فقہ از مولوی ابراہیم حسین [illegible]ی -

[illegible]ب السائلین - بطور استفتا -

قانون - اُردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان -

[illegible]سائل فقہ - از مولوی ابراہیم حسین بنگلوری -

[illegible]یا المسائل - از مولوی اشرف علی خان -

کتب فقہ فارسی

ہدایہ - پیشانی پر اصل عربی اور تحت مین ترجمہ فارسی مع شرح از علماے کلکتہ جو مدت سے متداول ہی دو مجلد کامل -

شرح سفر السعادت - از مولانا عبد الحق دہلوی معروف

حج الحج - مسمی بہ غایۃ الشعور از ملا محمد شاہ -

تذکرۃ الجمعہ - احکام جمعہ از مولوی عبد السلام -

تبیان - در حکم تنباکو و حقہ از ملا معین الدین -

بدائع منظوم - مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح

نام حق - مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری -

مائۃ مسائل - سو مسائل از مولانا محمد رحمہ اللہ -

شرح وقایہ فارسی - مع حاشیہ ملتقی الابحر از شاہ عبد الحق محدث دہلوی -

مسالک المتقین - مرغوب علماے ولایت از مولوی الہ یار خان -

فتاوی برہنہ - جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین -

قدوری - مترجمۂ مولانا ابو القاسم -

شرح فارسی مختصر وقایہ - از عبد الرحمن جامی -

کنز فارسی - از مفتی نصیر الدین کرمانی مختصے مع فرہنگ -

مالا بد منہ - از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ -

شرح مختصر وقایہ کور میری - از مولانا جلال الدین سمرقندی -

رسالہ تنبیہ الانسان - در حلت حرمت جانوران -

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

فہرست کتب وابواب وفصول ومضامین

صفحہ	فہرست کتاب وابواب وفصول ومضامین
۴۴۸	مسائل متفرقہ -
۴۴۹	فروع لاحقہ ومسائل مفیدہ -
	کتاب الحدود
۴۴۲	یہ کتاب حدود وسزاے شرعیہ محدودہ کے بیان مین ہر
	فصل فی کیفیۃ الحد واقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت واسکی جاری کرنے کی صورت واحکام مین - سو تجہیون کے گچھے سے مارنے کی حدیث -
۴۵۳	باب الوطی الذی یوجب الحد الخ یعنے باب ایسے وطی کے بیان مین جو موجب حد ہر اور ایسے وطی جو موجب حد نہین ہر -
۴۶۴	باب الشہادۃ علی الزنا الخ - زنا پر گواہی دینے ورجوع کرنے کا بیان -
۴۷۳	باب حد الشرب - شراب خوری کے حد کا بیان -
۴۷۷	باب حد القذف - یعنی بہتان زنا کے حد کا بیان
۴۸۵	فصل - تعزیر کے بیان مین -
۴۸۸	کتاب السرقۃ - یعنی چوری کی حد اور اسکے نصاب کی بحث -
۴۹۱	باب ما یقطع وما لا یقطع - باب جس چیز کی چوری مین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہر مع دلائل کے بیان مین -
۴۹۸	فصل فی الحرز والاخذ منہ - یعنے مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا -
۵۰۴	فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت واسکو ثابت کرنے مین
۵۱۵	باب ما یحدث السارق الخ یعنے مال مسروقہ مین چور کے ایجاد کرنے کا بیان -
۵۱۷	باب قطع الطریق - باب رہزنی کرنے کے بیان مین
۵۲۴	**کتاب السیر**
״	یہ کتاب سیر یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک درباب جہاد -
۵۲۶	باب کیفیۃ القتال - یہ باب قتال کی کیفیت مین -

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ مین کتاب جامع مدار و معتبر تعلیم علماء عامہ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمی بہ

عین الہدایہ

جلد دوم

مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے جسکو اعلم العلماء
الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا سید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے منتخب فرمایا

مطبع فیض منبع منشی نولکشور میں بصحت طبع ہوا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ وعلی آلہ سادات الائمۃ وعلی اصحابہ خیار الائمۃ اجمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہی اسأل اللہ سبحانہ ان یتمہا مع حسن القبول ہو ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم المولی ونعم النصیر قال المصنف رح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح مین ہے نکاح ایسی شریعت ہی کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب طاعات ہی حتی کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت مین بالاجماع واجب ہی یعنی جبکہ بدون اسکے زنا مین پڑجانے کا خوف غالب ہو اور ہی کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہو تو فرض ہی - بدایع مین ہی کہ اسصورت مین اگر مہر و نفقہ پر قدرت ہو تو ترک مین گنہگار ورنہ نہین - اور حالت اعتدال مین نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہی - اور نہر الفائق مین ترجیح دی کہ واجب ہی - اگر نکاح مین جور واقع ہونے کا تیقن ہو تو حرام ہی اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے - ملتقط ع د - مراد تیقن سے یہ کہ اپنے حالات اسکے دلمین یہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلمین یہی جم جاوے اور اصل اس باب مین احادیث ہین جنکے بیان مین برکت ہی - **حدیث اوّل** اے گروہ شباب جو کوئی تم مین سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرے پس رواہ مسلم و **حدیث دوم** جسنے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت مین ہی کہ جسنے میری سنت کے ساتھ عمل نکیا یعنی نکاح مین تو وہ مجھسے نہین ہے - السنن - **حدیث سوم** متاع دنیا مین سے بہتر عورت صالحہ ہی - رواہ مسلم و نسائی - **حدیث چہارم** چار چیزین رسولون کی سنت سے ہین حیا رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی - **حدیث پنجم** عکاف بن رداعہ مین جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہین رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت مین

اخوان الشیاطین سے ہی ہماری سنت تو نکاح ہی الحدیث بطولہ رواہ احمد وابن عبد البر والعقیلی ابو یعلی - قاضی ہم نے کہا
کہ یہ حدیث قوی ہی کما فی شرح الترمذی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزین جسکو ملین اُسکو دنیا و آخرت کی بہتری
ملی ازانجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی خیانت نکرے نہ اسکے مال مین نہ اپنے نفس مین رواہ الطبرانی - ف - حدیث ہفتم اے لوگ
تزوج کرو کہ مین تمہارے ساتھ اور اُمتون پر مکاثرت کرونگا اور نصاریٰ کی راہبون کیطرح مت ہو رواہ البیہقی حدیث ہشتم
جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح نکیا تو وہ ہم مین سے نہین ہی - رواہ البغوی - حدیث نہم تزوج کے ساتھ ایک سال
کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہی - الطبرانی والدیلمی - مع - حدیث دہم جسنے نکاح کرلیا تو آدھا ایمان بچالیا پھر
باقی آدھے کے بچانے مین اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے - البیہقی فی الشعب - ابن عباس رض نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ
اس امت مین بہت عورتون والے بہتر ہین - حدیث یازدہم مین جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے
فضل الٰہی سے مدد الٰہی واجب آئی ہی کما فی الترمذی - مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عزت کی
وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہین دیتا سوا ذلت کے اور یون ہی مالداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب
کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہی اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہی - الفتح من الطبرانی - اور حدیث تزوجوا
الودود الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہین - واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد مین اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہی
یون ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا - و - زفاف مین مضائقہ نہین بشرطیکہ
مفسدہ دینی نہو یہی مختار ہی - دف [illegible] اعلان چاہیے لیکن دف مین جھانجھ نہون - ف - ہندوستان مین جو باجا ہی
یہ اگرچہ اعلان ہی مگر مزمار مکروہ تحریمی [illegible] - نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہین - معف ت - کبھی نکاح بھی
منعقد پھر وہ لازم وغیر لازم پھر لازم نافذ وغیر نافذ ہوتا ہی لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح و اسکے شرائط
سے شروع کیا اور - قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بہما عن الماضی - فرمایا کہ نکاح منعقد ہوتا ہی
ایجاب وقبول کے ساتھ ایسی دو لفظون سے جنسے ماضی سے تعبیر کیجاتی ہی ف یعنی صیغہ ماضی ہون پس صیغہ ماضی اگرچہ
گزشتہ بات کی خبر ہی لیکن خبر چھوڑ کر عقود مین انسے انشا لیا جاتا ہی لان الصیغۃ وان کانت للاخبار وضعا
فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجۃ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرع
کی راہ سے انشاء کے لیے کردیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے ف اور انشاء یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو
برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی - اور ماضی کے صیغے سے انعقاد کی ضرورت پوری ہوتی ہی
کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ مین تجھسے نکاح کرونگا اور دوسرے
طرف سے جواب ملا کہ مین قبول کرونگی تو بالفعل دونون کلامون کا گٹھ کر منعقد ہونا ثبوت نہین ہوتا کیونکہ آیندہ زمانہ پر شامل ہی
اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہین ہوجاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آیندہ کا وقت نہین لیتا تو اس سے
لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آیندہ پر محتمل نہین رہ سکتا اور شرع نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگون کی ضرورت
پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ
بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین دیا - تو یہ ایجاب ہی اور جو پیچھے کہے وہ قبول ہی مثلاً مرد نے کہا کہ
قبول کیا - پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب وقبول نہوگا - کیونکہ وہ لفظ نہین بلکہ نقوش ہین تو نکاح خالی
منعقد نہوگا یہی قول ائمہ ثلثہ بھی ہی - اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب وقبول کے دونون لفظ کسی زبان سے
انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہین - پھر واضح رہے کہ دلالت حال ومقام سے معنی لینا معتبر ہی حتی کہ اگر عورت نے

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے
تیرے نفس کو اپنی جورو ہونے کے لیے قبول کیا۔ مجتبیٰ میں ہے کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجگی
بعوض ہزار درہم مہر کے دیا پس طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ
کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے پسر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں پسر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب
دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تجھسے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا
تیری زوجہ ہونے میں دیا اور مانند اسکے جن لفظون سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔ یا میں راضی
ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہو گیا۔ ف م۔ وینعقد بلفظین یعبر باحدہما عن الماضی
وبالآخر عن المستقبل۔ اور نکاح منعقد ہوجاتا ہے ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کیجاتی ہے اور دوسرے
کے ساتھ مستقبل سے۔ ف۔ پس ایک تو صیغۂ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغۂ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے
ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور ہے کہ یہاں مقصود حال میں انعقاد ہو نہ استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی
یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیجاوے اور دوسرے سے مستقبل سے یعنی دوسرے صیغہ سے مراد جو مستقبل ہو تو وہ صرف
صیغہ امر رہیگا۔ مثل ان یقول زوجنی جیسے یوں کہے کہ مجھے تزویج کردے۔ ف۔ یعنی مرد کہے۔ فیقول زوجتک
پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج کر دیا۔ ف۔ یعنی بصیغۂ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کہے کہ تو میری جورو ہوجا پس عورت
نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ لان ہذا توکیل بالنکاح اسواسطے کہ یہ کلام (زوجنی) نکاح کے واسطے وکیل
کرنا ہوا۔ ف۔ پس مرد و عورت میں سے جسنے دوسرے سے زوجنی کہا تو اسکو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ والواحد یتولی طرفی
النکاح علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالی۔ اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنے ایجاب و قبول کا متولی ہوجاتا ہے چنانچہ ہم
مدلل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی۔ ف۔ پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہوگیا وہ ایجاب و قبول دونوں کرسکتا ہے ایک تو
اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ دوسرا
بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہوجانے کے اکیلا وکیل ایجاب و قبول کریگا پس نکاح منعقد ہوجائیگا۔ اس پر اعتراض ہوا
کہ زوجنی جب توکیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل کے ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجنی [illegible] نہ ہوا
جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجنی سبب ہے ایجاب [illegible] لہذا کہا گیا [illegible]
میں بات سبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول [illegible] ایک ماضی دوسرا
مستقبل کے ہوجاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار [illegible] قاضی خان وغیرہ نے کہا
نکاح میں صیغۂ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق وعتاق وکفالت و ہبہ [illegible] زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول
ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب [illegible] اولی کیونکہ معنی انعقاد مقصود ہوں [illegible] مستقبل
[illegible] یہ بھی ایجاب ہوسکتا ہے [illegible] کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ
اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ [illegible] پاس آؤنگا اگرچہ مقصود یہ [illegible] لفظ ابھی ایجاب
نہیں ہے۔ پھر شیخ رح نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجنی کو توکیل اعتبار کرنا ضرور ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بائع
نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں ہوگی [illegible] مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں وجہ فرق بھی بیان ہوئی کہ نکاح میں
ایک شخص طرفین کا متولی ہو جاتا ہے نہ بیع میں۔ چنانچہ امام مصنف رح نے بیوع میں لکھا ہے۔ [illegible] اور امام حمید الدین نے کہا کہ
ماضی [illegible] انعقاد نکاح کی مثال صحیح [illegible] اتزوجک بالف [illegible] اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ [illegible] اتزوج [illegible]

بمعنی حال ہے جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغۂ ماضی کے ساتھ ہو یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نہر الفائق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغۂ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو واضح ہو کہ نکاح باطل جیسے مسلمان نے ہندہ عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب وقبول کے صیغہائے ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں مصنف رح کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں ازانجملہ اوّل یہ کہ الفاظ ایجاب وقبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل ہے۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی اسواسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتی کہ طفل سمجھدار و مملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد مگر اُسکے ولی و مولی کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کما فی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دیگئی حتی کہ لازم ہوگیا یعنی ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہے تو یہ ابھی نافذ نہ ہوگا حتی کہ مہر ادا کر دیوے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ و کبھی غیر نافذ ہوتا ہے۔ م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہے النہایۃ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں جانب ایک دوسرے کا کلام سنیں فافہمان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی المختار منعقد ہو جائیگا مختار الفتاوی۔ م۔ رہا بیان الفاظ نکاح کا تو امام مصنف نے فرمایا۔ **وینعقد بلفظ النکاح** اور نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح ف جیسے مرد کا قول کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوئی یا ہاں۔ یا کہا کہ بالسمع والطاعۃ۔ یعنی بسر وچشم۔ البزازیۃ۔ **والتزویج** اور بلفظ تزویج ف منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق اور صریح ہیں اور باقی اختلافی کنایہ ہیں۔ **والھبۃ** اور بلفظ ہبہ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعوض ہزار کے تجھے ہبہ کیا۔ **والتملیک** بلفظ تملیک بمعنی مالک کر دینا ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ **والصدقۃ** اور بلفظ صدقہ جیسے عورت نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ **وقال الشافعی لاینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج** اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ نکاح منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ **لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازا عنہ** اسواسطے کہ تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے ف حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہونا چاہئے۔ **لان التزویج للتلفیق** کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہے ف یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپاں کرنا۔ **والنکاح للضم** اور نکاح واسطے ضم لینے ملانے کے ہے ف تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ **ولا ضم ولا ازدواج بین المالک والمملوک اصلا** حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپان کرنا ف جو یہ دونوں یہاں ثابت ہے چنانچہ فرمایا۔ **ولنا ان التملیک سبب لملک المتعۃ فی محلھا بواسطۃ ملک الرقبۃ** اور ہماری دلیل یہ کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک رقبہ کے ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے گردن کا مالک ہوا اور مراد یہ کہ اسکی ذات کا [illegible] تمتع [illegible] اگر نا محرم حلال ہے بشرطیکہ وہ [illegible] دو دوسرا [illegible] بلالی نہو تو معلوم ہوا کہ [illegible] رقبہ حاصل ہوتا تمتع [illegible] والثابت بالنکاح ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے ف [illegible] **والسببیۃ طریق المجاز** اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے ف یعنی جن طریقوں سے مجازاً استعمال صحیح ہوتا ہے انمیں ایک سببیت بھی ہے جیسے کہ دن نکلے آؤ تمہارا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہوا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ [illegible] پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی [illegible] ملک تمتع مراد ہے۔ اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ [illegible]

عاریت کے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہیں ہوگا۔ اور بمانند عاریت کے حلال کر دیا۔ مباح کر دیا۔ متمتع کر دیا۔ خلع کر دیا۔ اقالہ کر دیا۔ تجھے اجارہ دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہو گئی۔ تجھے وصیت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ م ع۔ اگر کہا کہ میں تیری ہو گئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ و ذخیرہ کا مختار یہ کہ انعقاد ہوگا۔ فع۔ اگر گواہوں کے حضور میں اقرار کیا کہ یہ میری جورو اور یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا لیکن دیانۃً یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح ہے۔ جوامع الفقہ۔ غ۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے اسکو جورو کر لیا و عورت نے اسکو شوہر کر لیا تو علی الصحیح یہ نکاح ہے۔ شرح سقط۔ م۔ اگر کہا کہ اے میری جورو۔ عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں تو نا مناسب یہ کہ منعقد ہوگا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اگر ہزل و لعب کے طور پر ایجاب و قبول کیا تو تین عقد ایسے ہیں کہ وہ صحیح ہو جاتے ہیں نکاح و طلاق و رجعت چنانچہ حدیث ترمذی میں صحیح ہے وقد رواہ ابوداؤد ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل و مشہور مذہب مالک ہے اور عراقی نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول میں شرط لگانا صحیح نہیں مثلاً اگر تو آ گھر میں داخل ہو تو میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا صحیح نہیں مثلاً جب جمعہ کا روز آئے تو میں نے ایجاب یا قبول کیا۔ اور نکاح کے شرائط مثلاً عورت کو پردیس نہ لیجاویگا یا مہر کس قدر ادا کریگا اور مانند اسکے جو فاسدہ نہوں صحیح ہیں اور انکو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کما صح فی حدیث الصحیح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب قبول کو لفظ میں نہیں کہا بلکہ لکھ دیا یا مہر اٹھا لیا تو جائز نہیں اور انعقاد نہوگا۔ سفہ م۔ اگر کہا کہ میں نے تجھے (لی کا) کیا یا اسنے کہا کہ میں نے (قا بول) کیا۔ اور عمداً انکو بگاڑا تو صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں شائع ہو گیا یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک دی تو احتیاطاً قضاء میں واقع ہو گی۔ م۔ وینعقد بلفظ البیع۔ اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے بلفظ بیع وغیرہ مثلاً عورت نے کہا اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح میں نے اسقدر مہر کے عوض اپنے نفس کو تجھے خرید کیا اور عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا۔ ہو الصحیح لوجود طریق المجاز یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود کہ بیع سے ملک رقبہ ہو کر سبب ملک متعہ ہے اور یہی نکاح سے ثابت تو جب حقیقۃً بیع نہیں تو مجازاً نکاح مراد ہے لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے بعوض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو بیع ہو جائیگی کیونکہ یہاں حقیقی معنی متحقق ہیں تا جبکہ مجاز مراد ہونا انکی اقرار یا شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ ولا ینعقد بلفظ الاجارۃ فی الصحیح۔ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول میں نہیں منعقد ہوگا۔ لانہ لیس بسبب لملک المتعۃ کیونکہ اجارہ کچھ ملک تمتع کا سبب نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی اجارہ پر دیدی تو مستاجر کو وطی حلال نہیں اگرچہ مولی صراحت سے اجازت دیدے کیونکہ خالی بندہ کی اجازت کافی نہیں جبتک شرعی اجازت بطریق نکاح یا تملیک ہبہ و صدقہ وغیرہ۔ اور وہ یہاں نہیں ہے۔ ولا بلفظۃ الاباحۃ والاحلال والاعارۃ۔ نہ منعقد ہوگا بلفظ اباحت و احلال و اعارہ۔ ف۔ اباحت مباح کرنا۔ اور احلال حلال کر دینا و اعارہ بمعنی عاریت دینا عورت بالغہ ثیبہ یا اسکا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولی بروقت ایجاب و قبول کے کہے کہ میں نے اپنے نفس یا اس کو بعوض ہزار درم کے تیرے واسطے مباح کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو نکاح منعقد نہوگا اگرچہ انکا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لما قلنا۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان امور میں سے کوئی ملک متعہ کا سبب نہیں تو مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہیں بلکہ لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک تمتع حاصل کرنے کے پیدا ہوتے ہوں یا وہ سبب ہو ملک تمتع کا

لفظ بولنے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہوگیا کہ زوجنی ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے بلکہ صحیح یہ کہ توکیل ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا ہے اور بالفعل کے قید سے معلوم ہوگیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد نہوگا۔ ولا بلفظة الوصية اور نہ بلفظ وصیت ف۔ جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانہا توجب الملک مضافا الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بحالیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہو ف اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہے پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بضع کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہے حتی کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے۔ کرخی رح نے کہا کہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بضع کی تیرے واسطے وصیت … بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہو جائیگا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسمیں کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اس میں … ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ … ویسے نکاح بشبہہ منعقد ہو جاتا ہے حتی کہ اگر وطی کرے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہے اگر ایسی عورتوں کے مہر سے زیادہ … اسی قدر دلایا جائیگا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائیگا۔ (فرع) نکاح … و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عاریہ میں دو قول ہیں مع۔ اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال … مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ لیا یا دس من گیہوں کے سلم میں تجھے دی … لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ اسمیں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہا … تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کہا ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی … نے سکھلا دیا کہ یوں کہے کہ زوجت نفسی منک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے میں دیا یا بزبان فارسی … مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وے اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائیگا … اگر مرد کو سکھلایا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھلایا تو واقع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہوگا جیسے بیع … صحیح ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہوگا جیسے قرضخواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرضدار بری نہوگا مع۔ اگر ایجاب … دس ہزار درم کے پس اسنے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو مشائخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تو مجھ سے … نکاح کر لے پس جب عورت کو خط پہونچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد … میں دیا تو نکاح منعقد ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے گونگے کا ایجاب اشارہ … کا اشارہ معلوم ہو۔ ایلچی نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول … صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں انسے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر … عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے … قرض دے۔ تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ تم … نے نکاح کیا ہزار درم پر اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول باطل ہے مگر آنکہ بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کر لے … یہ سب شرط چہارم کے متعلق ہے۔ شرط پنجم عورت کی رضامندی جبکہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ ق۔ … ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدل جاتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں تو نئے سر سے ایجاب و قبول کریں۔

اگر دونوں ایک رواں کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جانوروں کے۔ البحر اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط
نہیں ہے ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں کل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے
سر و گردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ۔ و نصف کے۔ ھ۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنکی باہم عقد ہے معلوم ہوں خواہ ظاہر اشارہ
وغیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علی الصحیح
مگر آنکہ وے لوگ خالی نام سے جان جاویں ھ۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیئے ولی یا مولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح
یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا ینعقد نکاح
المسلمین الا بحضور شاہدین۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں ف اور کافر
کا نکاح انکے دین پر ہوگا ف اور دو ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کے صفت یہ کہ حرین عاقلین بالغین مسلمین دو
آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں ف رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتیں تو فرمایا۔ رجلین او رجل وامرأتین
خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ف پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ایسا
میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدولا کانوا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف لیکن
عادل ہونگے اور کسی وقت میں شوہر یا جورو کو نالش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے
ثبوت نہوگا۔ مگر نکاح انسے منعقد ہو جائیگا۔ حتی کہ فرمایا۔ او محدودین فی القذف۔ یا دونوں گواہ ایسے ہوں
بہتان لگانے پر حد ماری گئی ہو۔ ف قال تعالے ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی ساقط ہے
نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی
اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رح نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے ف
نکاح کے واسطے شرط ہے یہی عامہ علماء کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدلیل قول حضرت
نکاح مگر گواہوں کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رض نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کسبیاں حرام
وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبد الاعلی نے
ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور راوی
سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رح نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس و ابی ہریرہ
ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انکے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر
ساتھ ... پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف کچھ
میں ہے کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علماء کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تا وقتیکہ دونوں گواہ
بر وقت عقد نکاح کے موجود نہوں اور بعض علماء اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دیں اور یہی قول مالک
ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے انتہی
عائشہ رض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فہو باطل
الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہو وہ باطل ہے پھر اگر جھگڑیں تو جسکا
ولی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ و ہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہود
اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیتے ہیں نہ شہادت ف یعنی امام مالک رح شہادت ... ساتھ
شرط کرتے ہیں تو انپر یہ حدیث حجت ہے شیخ عینی و ابن الہمام رح وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہ ...

[illegible] سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رض میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اسپر غربال یعنے چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایت
میں دف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ کے
نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتداے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ با علان ہے
تو لوگوں کو انکے جورو خاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولا بدمن اعتبار الحریۃ
فیہما لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضروری ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت
نہیں بوجہ ولایت نہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے
کے اوپر شاہد بھی نہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی
مقبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا بدمن اعتبار العقل والبلوغ
لانہ لا ولایۃ بدونہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔
[illegible] بدمن اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ
کا اسلام معتبر ہونا ضروری ہے اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولا یشترط
وصف الذکورۃ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین حتی کہ ایک مرد اور
دو عورتوں کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے ف انکے نزدیک
نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے وستعرف فی الشہادات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور عنقریب کتاب الشہادات
میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہوجائیگا ف یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط
العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رحمہ اور عادل ہونا شرط نہیں حتی کہ دو فاسقوں کی
حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہوجائیگا بخلاف قول شافعی رح کے ف کہ انکے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور
یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الاہانۃ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ گواہی
ایک قسم کرامت ہے اور فاسق لایق اہانت ہے ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان میں شاہدین عادلین شرط ہیں اور
بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے ف حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ
تو وہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسہ لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ
اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توحید پر ایمان
لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔
ولانہ صلح مقلدا اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہوسکتا ہے ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے
چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا۔ تو خود اسکا قاضی
ہوجانا جائز ہے ف حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہدا۔ تو اسیطرح وہ شاہد ہوسکتا ہے ف کیونکہ یہ بالاتفاق
قرار پایا کہ قضا و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسرے پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے
[illegible] ہوں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی اداکرنے [illegible]
[illegible] رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ
[illegible] کہ قذف میں حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والوں سے ہے تو وہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا الخ

ف۔ یعنی گواہی اُٹھانے مین گواہ ہوسکتا ہی اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے مین لائق نہین ہی۔ اور نکاح مین اصل مقصود گواہی اٹھانا ہی محدود القذف اُٹھا سکتا ہی اگرچہ تو بہ نکی ہو البحر۔ وانما الفائت ثمرة الاداء بالنھی لجریمتہ۔ اور ایسے شخص مین صرف ثمرہ ادا فوت ہی بوجہ ممانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہی ف۔ یعنی قولہ تعالی ولا تقبلوا لہم شہادة ابدا سے محدود القذف کی گواہی ادا نہین ہوسکتی اور یہ ممانعت اسکے فعل بہتان کا ثمرہ ہی جو ہمیشہ اسپر لازم ہی بلکہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہی اور لائق ادا نہین ہی۔ ولا یبالی لفواتہ اور ادا فوت ہونے کا لحاظ نہین کیا جائیگا۔ کمافی شہادة العمیان وابنی العاقدین۔ جیسے اندھونکی گواہی اور عاقدین کے بیٹون کی گواہی مین ہی ف۔ یعنی اگر نکاح مین دو اندھے گواہ ہون یا مرد وعورت مین سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہوجاوین تو جائز ہی حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہین ہی۔ یون ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق مین قبول نہو جائز ہی۔ ھ۔ یہ شرائط ان گواہون مین ہین جو مسلمان مرد وعورت کے نکاح مین گواہ ہون۔ قال وان تزوج مسلم ذمیة۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا ف۔ بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشہادة ذمیین جاز۔ دو ذمیون کی گواہی کے ساتھ تو نکاح جائز ہی ف۔ لیکن اگر قاضی کے یہان اس نکاح کا مخاصمہ پیش ہوا تو ان گواہون کی گواہی اپنی ذمیہ پر جائز ہی اور مسلمان پر نہین جائز ہوگی۔ عند ابی حنیفة وابی یوسف۔ یہ جواز ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہی۔ وقال محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادة ولا شہادة للکافر علی المسلم فکانہما لم یسمعا کلام المسلم۔ امام محمد وزفر نے کہا کہ ذمیون کی گواہی نہین جائز ہی کیونکہ نکاح مین ایجاب وقبول سننا ہی شہادت ہی حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہین تو گویا دونون ذمیون نے مسلم کا کلام ہی نہین سنا ف۔ حالانکہ نہ سننے مین بالاتفاق نہین جائز ہی جواب یہ کہ ایجاب وقبول سننا تو شہادت دینا نہین بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہین ہی نہ شہادت اُٹھانا علاوہ اسکے یہان مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے تحقیق یہ کہ ولہما ان الشہادة شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لوروده علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المہر۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ نکاح مین شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک وارد ہوئی ایسے محل پر جو قابل احترام ہی نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ف۔ خلاصہ یہ کہ نکاح مین شہادت کی شرط باعتبار ملک بضع کے ہی باعتبار مہر کے نہین ہی۔ اذ لا شہادة تشترط فی لزوم المال۔ کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی گواہی مشروط نہین ہی ف۔ حتی کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہین ہی۔ وہما شاہدان علیہا۔ اور دونون ذمی گواہ اس ذمیہ پر شاہد ہین ف۔ کہ اسنے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک مین دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہین بلکہ ذمیہ پر ہین۔ بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج۔ بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہون نے مرد کا کلام ہی نہین سنا کہ اس صورت مین عقد ہی نہین ہوا۔ لان العقد ینعقد بکلامیہما۔ کیونکہ عقد تو دونون کے ایجاب وقبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہی۔ والشہادة شرطت علی العقد۔ اور گواہی مشروط ہی عقد پر ف۔ تو جب عقد نہین تو گواہی بھی نہین۔ خلاصہ دلیل امام زفر رح یہ ہی کہ عقد مین مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہون نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہی تو کالعدم ٹھہری تو قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہی کہ گواہی درحقیقت ایجاب وقبول سے عورت کی بضع حرام کی شرط حلال لیے ہی تو مرد مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہین ہوئے۔ ومن امر رجلا بان یزوج ابنتہ الصغیرة۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کو یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کردے ف۔ مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید وبکر تو ایک اور عبد اللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجہا۔ پس وکیل بکر نے دختر مذکور کو تزویج کیا ف۔ اسکے شوہر عبد اللہ نے

الاب حاضر- اور باپ حاضر ہی ف یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد مین موجود ہی اس حالت مین وکیل نے تزویج کیا بشہادۃ رجل واحد سوا ہما- یعنی گواہی ایک مرد کے جو باپ و وکیل کے سواے ہی تو جاز النکاح- نکاح جائز ہی-
ف- اور درحقیقت دو گواہ موجود ہو گئے- لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس- کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا ٹھہرایا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہی ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا- فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا- پس وکیل مذکور خالی سفیر ومعبر ہوگا ف یعنی وکیل نے بطور ایلچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت مین لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہین کیا- فیبقی المزوج شاہدا- تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہگیا ف جبکہ عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہی پس وکیل بھی ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہوگئے یہ اسوقت ممکن ہی کہ باپ اس مجلس مین موجود ہو- وان کان الاب غائبا لم یجز- اور اگر باپ حاضر نہو تو یہ نکاح جائز نہوگا ف کیونکہ اب وکیل سفیر ومعبر نہین بلکہ وکیل رہیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہی- لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا- کیونکہ مجلس تو مختلف ہی پس ممکن نہین کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے ف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہگیا- یہ ہوتی کی صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہین کر سکتی ہی- وعلی ہذا اذا زوج الاب ابنتہ البالغۃ بمحضر شاہد واحد ان کانت حاضرۃ جاز- اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری مین باندھا پس اگر دختر بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہی ف کہ دختر بالغہ خود عاقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہوگئے- وان کانت غائبۃ لا یجوز- اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس مین موجود نہو تو جائز نہین ہی ف کیونکہ باپ اس صورت مین وکیل ہی تو گواہ ایک رہگیا- (فروع) صرف چار عورتون کی گواہی بدون مرد کے جائز نہین القاضیخان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہی ع- واضح ہو کہ شرط ہی کہ دونون گواہ دونون عاقدین کا کلام معاً سنین ف حتی کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے گواہ یا کسی نے جدا کر سنا یا تو جائز نہین حتی کہ سننا معاً واقع ہو- ق- بہکلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنتا ہو جائز ہی ع- سوتے ہو اور بالکل بہرے کی نہین جائز ہی ق- اور گواہون کا سننے کے ساتھ مین سمجھنا بھی شرط ہی یہی ظاہر ق- اور یہی صحیح ہی الجوہرۃ- مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھین جائز ہی اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہو الخزانہ ھ- ایک لے لوگون کو عورت کے باپ کے پاس بانی کو بھیجا- باپ نے کہا کہ مین نے اسکو تزویج کیا اور لوگون مین سے ایک نے بھیجنے والے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہوگیا یہی صحیح ہی المحیط ھ- اگر اللہ تعالی ورسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہین ہی التجنیس- یہ عورت کی شناخت کے لیے گواہون کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضرور ہی یہی صحیح و اسی پر فتوی ہی- المضمرات- عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتون کی موجودگی مین نکاح کر دیا تو جائز ہی الذخیرہ- واضح ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح مین اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہی اسکی طرف سے کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہون نے سنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ اسوقت گواہ نہین ہین تو جائز ہی- الحاصل گواہون کا حاضر ہونا ایجاب وقبول کے وقت شرط ہی- اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہین تو عقد جائز نہوگا کما فی البدائع- (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیئے کہ یون کہے کہ مین نے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ مین ہی جب چاہون اپنے آپ کو تجھسے طلاق دیدون یا میرے نفقہ ... نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کریگا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا ... عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کما فی قاضیخان ھ- نکاح مین شرط خیار اور خیار الرویۃ اور خیار العیب کسی کو

کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا ہاتھ یا زن کی تندرستی یا شہری ہو
یا اپنے باپ کی پسندیدگی کی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ہاں کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار نہ ہونا یہ
بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مہ۔

فصل فی بیان المحرمات

فصل فی بیان المحرمات۔ یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں ف انعقاد نکاح کی شرط سوم
یہ کہ محل قابل نکاح ہو سبب اس فصل میں ان عورتوں کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی
حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہونگی مانند ماں بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل
حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جیسے سوائے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام
کے جائز ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالک ہونا
اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین
طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے ف۔ یہ سب عورتیں چودہ ہیں سات نسبی اور سات سببی ہیں۔ مع۔ قال لا یحل للرجل
ان یتزوج بامہ فرمایا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے ف جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا جداتہ
اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کیطرف سے ہوں اور عورتوں کیطرف سے ہوں ف
مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علی ہذا القیاس یہ دادیاں دائمی محرمات ہیں اور عورتوں
کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علی ہذا القیاس یہ نانیاں دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت
علیکم امہاتکم وبناتکم الآیۃ بدلیل اس قول الٰہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم امہاتکم آخر تک ف یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری
مائیں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات
بھی مائیں ہیں۔ اذ الام ہو الاصل لغۃ۔ اس لیے کہ لغت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو ف پس امہاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں
جو تمہاری اصل و جڑ ہیں پس کل جدات داخل ہیں و علی ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبتت حرمتہن
بالاجماع یا اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی ہے ف تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی ولا ببنتہ۔ اور نہ اپنی
بیٹی کے ساتھ ف جو اسکے نطفہ سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل اس آیت کے جو ہمنے تلاوت کر دی ف اور بیٹوں
کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ببنات ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی
بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں ف فرزند بیٹا و بیٹی پس انمیں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ
پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا انکے بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں سب قطعاً حرام ہیں
للاجماع بدلیل اجماع امت کے ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تعالیٰ بناتکم میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں
اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ببنات اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور
نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے
یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کیطرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرعاً یہاں مثل حقیقی کے ہیں انمیں
کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ببنات اخیہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ
خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کیطرف یا ماں کیطرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ ولا بعمتہ اور حلال نہیں
پھوپھی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کیطرف سے چاہے کتنی اونچی ہو
ولا بخالتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ ف ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی

اتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتھن منصوص علیھا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہونا اس آیت مین منصوص ہی ف۔ حرمت
علیکم امہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ وتدخل فیھا العمات
المتفرقات۔ اور اسمین داخل ہین سب پھوپھیان جو متفرقہ ہین ف۔ ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی
پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی۔ والخالات المتفرقات۔ اور خالائین جو متفرقہ ہین ف۔ ماں کی حقیقی بہن اور
علاتی اور اخیافی۔ وبنات الاخوۃ المتفرقین۔ اور متفرق بھائیون کی بیٹیان ف۔ حقیقی بھائی وعلاتی واخیافی سب کی
بیٹیان حرام ہین جیسا کہ توضیح گزری۔ لان جھۃ الاسم عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہی ف۔ واضح ہو کہ ہمارے دیار مین
چچازاد بہن اور ماموں زاد وخالہ زاد بھی بہنین کہلاتی ہین لیکن شرع مین یہ سب حلال ہین کیونکہ بیٹا بدل گیا یون ہی انکی
بیٹیان بھی حلال ہین۔ لیکن اگر چچازاد بھائی کے تحت مین اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہی وہ بھی اسوجہ سے
حرام ہی کہ وہ اسکے بھائی کی دختر کی دختر ہی فاحفظہ۔ اب رشتہ والیان محرمات بیان فرمائین۔ ولا بام امرأتہ التی دخل
بھا او لم یدخل اور تزویج نہین حلال ہی اپنی جورو کی ماں سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکیا ہو ف۔ یعنی
خالی عورت سے نکاح کیا اسکی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہوجاتی ہی اگرچہ اس جورو کا منھ بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دیدی
بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد کما فی المحیط السرخسی۔ لقولہ تعالی وامھات نسائکم کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وامھات نسائکم
یعنی تمھاری جوروؤن کی مائین تم پر حرام ہین۔ من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے ف۔ یعنی یہ قید نہین لگائی کہ جورو
سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ماں سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہین ہوئی حتی کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
طلاق دیدے تو جائز ہی کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی ماں حرام نہین حتی کہ
… دخول واقع ہو تب حرام ہوجائیگی البحر۔ ولا ببنات امرأتہ التی دخل بھا۔ اور نہین حلال ہی نکاح اپنی
ایسی جوروؤن سے جس جورو کے ساتھ دخول کرلیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید بنص ثابت ہی
یعنی اللہ تعالی نے فرمایا وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن یعنی اور تم پر حرام کی گئین تمھاری ربیبہ لڑکیاں جو تمھاری
گود یعنی پرورش مین ہین تمھاری ایسی جوروؤن سے جنکے ساتھ تمنے دخول کرلیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لڑکی کو پہلے
خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہی بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کرلیا ہو۔ فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم
پھر اگر تمنے ان جوروؤن سے دخول نکیا ہو تو تم پر گناہ نہین یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہو نکاح کرلو جس
سے معلوم ہوا کہ ربیبہ حرام ہی بشرطیکہ اسکی ماں سے دخول کرلیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا داعی مثل مساس و نظر بشہوت مراد ہی
اور خلوت صحیحہ بجائے وطی نہین کما فی الذخیرۃ ھ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہی کہ ربائب وہ حرام کی گئین جو تمھاری پرورش
مین ہون حتی کہ اگر جورو اپنی لڑکی کو کہین اپنے کنبہ مین رکھے اور خاوند دوم کی پرورش مین نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام
نہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہی اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً
حرام ہوجاتی ہی۔ سواء کانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ۔ خواہ وہ اسکی ماں کے خاوند کے گود مین پرورش پائی ہو یا کسی
دوسرے کی پرورش مین ہو۔ لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط۔ کیونکہ گود مین پرورش کا ذکر بطور
عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ ولھذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ مین
دخول نہونے پر اکتفا کیا ف۔ یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم۔ اسمین ربیبہ کا حلال ہونا …
… کہا کہ اسکی ماں سے دخول نکیا ہو اور یہ قید نہین لگائی کہ تمہارے حجر مین بھی نہو کیونکہ حجر مین ہونا کچھ شرط …
ولا بامرأۃ ابیہ واجدادہ۔ اور حلال نہین تزوج کرنا اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤن سے ف۔

وجدہ کے سوائے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جورو ہوں وہ سب بھی اسپر دائمی حرام ہیں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اٰباؤکم
بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا الخ یعنے اور مت نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہو ف۔
جد شامل ہے پس دادا و نانا کی جورویں حرام ہوئیں۔ ولا بامرأۃ ابنہ و بنی اولادہ اور نہیں حلال تزویج کرنا اپنے بیٹے کی
جورو اور اولاد کے بیٹوں کی جوروں سے ف۔ چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہے اسی طرح چاہے
نیچے درجہ کے ہوں۔ لقولہ تعالیٰ وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وحلائل الخ یعنی اور تمپر حرام
کی گئیں جورویں تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں ف۔ خواہ بیٹے نے وطی کی ہو یا نہیں محیط السرخسی اگر
کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جورو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلاب لاسقاط اعتبار
التبنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانے کے ہے ف۔ یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منھ کا بول ہے حقیقت
وہ بیٹا نہیں ہے حتی کہ وہ منھ بولا اس شخص کی جورو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کرلے یوں ہی اسکی جورو
اسکے نکاح میں نہو اس سے یہ متبنی چاہے نکاح کرلے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل نسبی
ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہے۔ لا لاحلال حلیلۃ الابن من الرضاعۃ۔ رضاعی بیٹے کی جورو حلال کرنے کو
نہیں ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اصلابکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دو
بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہے تو
ہوا کہ منھ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جورو حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے
وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے ف م۔ ولا بامہ من الرضاعۃ
اور نہیں جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ پس جسکا دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علی ہذا اوپر تک
نکاح جائز نہیں۔ ولا باختہ من الرضاعۃ۔ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ خواہ رضاعی ماں
یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہنیں ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وامہاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ
الٰہی عزوجل وامہاتکم الخ یعنے تمپر حرام کی گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت
سے ہیں۔ ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
حرام ہوتی ہے بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے ف۔ تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سوائے
مستثنی کے جو کتاب الرضاع میں آوینگی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسر کی جورو وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت
اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر
ایک بچہ ہو خواہ عمداً ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع میں ہے م۔ ولا یجمع
بین الاختین نکاحا ولا بملک یمین وطیا۔ اور حلال نہیں جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے
از راہ وطی کے ف۔ یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے۔ اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح
پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتی کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد باطل ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا
دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں بہنیں ہیں جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں
کرنا نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا از راہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہاں۔ اور دو بہنوں کا
جمع کرنا از راہ وطی نہیں جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین بدلیل قولہ تعالیٰ وان تجمعوا
یعنے اور تمپر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں ف۔ یعنی نکاح۔ ولقولہ علیہ السلام من کان یؤمن باللہ والیوم

فلا یجمعن ماءہ فی رحم اختین - اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ
اپنا پانی دو بہنون کے رحم مین ہرگز جمع نکرے ف - یہ حدیث تو ثبوت نہین ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی مین اپنے باپ سے
روایت کی کہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آیا اور عرض کیا کہ مین اسلام لایا اور میرے تحت مین دو بہنین ہین
فرمایا کہ تو دونون مین سے ایک کو پسند کرلے الحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ
رضی اللہ عنہا جو صحیحین مین ہے صریح ہے - پھر واضح ہو کہ نکاح مین جو عورت موجود ہے اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد
نہوگا - فان تزوج اخت امۃ لہ قد وطیہا صح النکاح - اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطی کر چکا ہے - (بملک یمین) تو نکاح صحیح ہو جائیگا ف - صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہے اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا - لصدورہ من اہلہ مضافا الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی لیاقت رکھتا
ہے حالانکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہے ف - یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے تو
یہ نکاح منعقد ہوا - اور اس باندی کی بہن جو ناکح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہین سکتی بخلاف اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روک
سکتی تھی تجھے فرق معلوم ہوگا - واذا جاز لا یطأ الامۃ - اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطی نکرے ف - پھر
...سے نہو - وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نکی ہو ف - غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہو گیا کہ اب مملوکہ باندی
سے وطی نکرے - لان المنکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم مین وطی کی ہوئی ہو جاتی ہے ف
...کے لیئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات مین باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہین ہوتا - الحاصل
...اور رہو چکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نکرے - ولا یطأ المنکوحۃ - اور اس منکوحہ سے بھی وطی نکرے - للجمع - بوجہ
...یہان حرم الموطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب - مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کر لے ف - مثلاً بیع یا
...ہبہ وصدقہ کرے یا اسکو مکاتبہ کر دے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نکرونگا کچھ نہین ہے کما فی السروجی م
...ہو جاتی ہے موطوءہ کو حرام کر لیا تو - فحینئذ یطأ المنکوحۃ - اب منکوحہ باندی سے وطی کرے - لعدم الجمع وطیا کیونکہ وطی کی راہ
...کا جمع کرنا نہین رہا ف - بلکہ ایک صرف ملک یمین ہے مع حرمت وطی اور دوسری وطی مین ہے - یہ سب اس صورت مین
...سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا - ولیطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی المملوکۃ لعدم الجمع وطیا - اور
مملوکہ سے وطی نہین کی ہے تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہین ہے - اذ المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکما
...مملوکہ باندی حکما موطوءہ نہین ہے ف - تو نہ حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقۃً وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے - فان
تزوج اختین فی عقدتین - پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنون کو دو عقدہ مین ف - اگر ایک عقدہ مین دونون کو اپنے نکاح مین
لیا تو نکاح باطل اور دونون کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہین اور اگر بعد دخول کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر مسمی و مہر مثل
...کم ہولیگا المضمرات - م - اور اگر دو عقدہ مین لیا تو جو پچھلی ہو اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو اسکو چھوڑنا واجب ہے اور کوئی حکم
اور اگر بعد دخول کے چھوڑے تو مسمی و مثل سے کم ملیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقدہ مین لیا - ولا یدری ایتہما اولی - اور یہ دریافت نہین ہوا
کہ پہلی کون ہے ف - تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی م - اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہین معلوم تو - فرق بینہ وبینہما - قاضی
اور دونون عورتون مین جدائی کر دے ف - یہ جدائی طلاق بائن ہے - لان نکاح احدیہما باطل بیقین - کیونکہ دونون
ایک کا نکاح بالیقین باطل ہے ف - مگر تعیین نہین معلوم کہ کون پچھلی ہے - ولا وجہ الی التعیین - اور معین کرنے
نہین - لعدم الاولویۃ - کیونکہ اولویت نہین - ولا الی التنفیذ مع التجہیل - اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ
کی راہ ہے - لعدم الفائدۃ - یہ اسوجہ سے کہ فائدہ نہین - او للضرر - یا اسوجہ سے کہ ضرر ہے ف - حتی کہ مرد پر دونون کے لیے

لازم ہوگا اور کسی سے وطی نہیں کر سکتا اور دونوں نہیں ایک نفقہ پر بسر کریگی اور یہ مرد و عورتوں سب پر ضرر ہو نہیں التفریق نہیں جدائی کرنا متعین ہوگیا۔ ولہا نصف المہر اور دونوں کے لیے آدھا مہر ملیگا ف جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو اور دونوں کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہو تو ایک متعہ دونوں کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونوں ملاکر نصف سات سو دونوں کو ملیگا۔ لانہ وجب للاولی منہما و انعدمت الاولویۃ للجہل بالاولیۃ فیصرف الیہما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلی کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق میں ایک بعینہ نہیں تو وہ دونوں کیطرف پھیر دیا گیا۔ وقیل لا بد من دعوی کل واحدۃ منہما انہا الاولی۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے دعوی ہو کہ وہی پہلی ہے ف تاکہ مدعیہ کو اسکے دعوی پر دیا جاوے۔ اوالاصطلاح لجہالۃ المستحقۃ۔ یا دونوں باہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معلوم نہیں ہے ف چونکہ ہر ایک حصہ میں شبہہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ مستحقہ کا حق دوسری کو دیدے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کرلیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دیے کہ یہی پہلی ہے تو بلا خلاف میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں الکافی ۵۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر کامل اگر مسمی ہو یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عقر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملاکر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ محارم میں جنکا باہم جمع کرنا حرام ہے ف ۵۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کرے اور مدخولہ ہو تو بعد انقضاے عدت کے الرہبی م ت۔ ولا یجمع بین المرأۃ وعمتہا او خالتہا او ابنۃ اخیہا او ابنۃ اختہا۔ نہیں جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اسکی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ف کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأۃ علی عمتہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنۃ اخیہا ولا علی ابنۃ اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی اور نہ بہن کی دختر پر ف رواہ البخاری ومسلم والنسائی وابوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ والطبرانی وغیرہ من حدیث ابن عباس وارسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ وہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں تمنے قرآن سے بڑھکر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع تو امام مصنف نے جواب دیا۔ وبہذا حدیث مشہور یجوز الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے ف بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصرح ہے کہ ایسا کرنے میں قطعیۃ الرحم ہے اور قطیعۃ الرحم قطعاً حرام ہے تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرماکر عام علت فرمائی کہ قطیعۃ الرحم ضرورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما رجلا لم یجز لہ ان یتزوج بالاخری۔ اور نہ جمع کریگا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر انمیں ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسری سے نکاح کرنا جائز نہوتا ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینہما یفضی الی القطیعۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنے قطیعۃ الرحم کی جانب پہونچا دیگا ف حالانکہ ناتا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرمۃ للقطع۔ اور جو قرابت باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے ف تو جب یہ دونوں سوتیں باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہ ان عورتوں کا جنمیں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمیۃ بینہما بسبب الرضاع تحرم لما روینا من قبل۔ اور اگر دو عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں ف یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا باس بان یجمع بین امرأۃ وبنت زوج کان لہا من قبل۔ اور مضائقہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری جورو سے بیٹی کو ف مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید

دختر سکینہ اسکی عمرہ جورو سے ہی پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بکر نے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر لیا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ لانہ لا قرابۃ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونون مین نہ کچھ قرابت ہی اور نہ رضاعت ہی ف۔ صرف ہندہ کے باپ کی جورو کسی وقت ہندہ تھی اور دارقطنی نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپکی جورو سے نکاح کر لیا۔ وعلقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا اجماع ہی اسی لیے اس مسئلہ مین فقہاء الحجاز متفق ہین ف۔ اگر مرد کا لڑکا ایک جورو سے ہوا اور دوسری جورو سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی باہم نکاح جائز ہی ت۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہی۔ لان ابنۃ الزوج لو قدرتہا ذکرا لا یجوز لہ ان یتزوج بامراۃ ابیہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ کی جورو (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہین ف۔ اسکے جواب مین کہ یہ بات صرف ایک طرف سے ہی کیونکہ۔ امراۃ الاب لو صورتہا ذکرا جاز لہ التزوج بہذہ۔ باپ کی جورو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد کو اس دختر (سکینہ) سے نکاح مین لانا جائز ہی ف۔ پس یہان یہ صورت ایک طرف سے محرم اور دوسری طرف سے نہیں ہی والشرط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہی کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے خان اسی لیے کنز مین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتون مین حرام ہی کہ جس ایک کو مرد فرض کریں انمین دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقًا ایسی حلال چیزین جو وطی تک پہونچانے والی ہین مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہین چنانچہ دونون مسئلہ بیان فرماتے۔ اوّل لقولہ ومن زنی بامراۃ حرمت علیہ امہا وبنتہا۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئین ف۔ یہی مشہور قول مالک و احمد ہی اور امام احمد سے دو روایت ہین اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہی ف۔ یہان ماں سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے نیچے کے فروع جنکا ذکر نسب مین گزرا۔ وقال الشافعی الزنا لا یوجب حرمۃ المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہی۔ لانہا نعمۃ کیونکہ مصاہرہ ہو جاتی ہی یہ ایک نعمت عظیمہ ہی ف۔ قال تعالیٰ فجعلہ نسبا وصہرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے رشتہ والا بنایا احسانات کے شمار مین نعمت ہی۔ فلا تنال بالمحظور۔ تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہو گی ف۔ اور ابن عباس رض نے کہا کہ اگر اپنی جورو کی ماں سے زنا کیا تو اسپر جورو حرام نہو گی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہین کر سکتا کما فی البخاری۔ اسی طرح زانی کو اس عورت کی بیٹی حلال ہی جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہین تو شرعًا یہ بیٹی زانی سے اجنبیہ ہی کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہین کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ حرامی ہی مگر اسکا بیٹا قرار پاویگا حتی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہین کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہو گا۔ اور فرق زانی و زانیہ مین یہ ہی کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا تلخیص القسطلانی۔ ولنا ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جزء ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہی۔ یعنی واطی و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہین اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا ہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہی حتی یضاف الی کل واحد منہما کملا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہی ف۔ کہتے ہین کہ فلان مرد کا بچہ ہی اور کہتے ہین کہ فلان عورت کا بچہ ہی۔ اگر دونون بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولہا وفروعہا کاصولہ وفروعہ۔ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروع اس مرد کے اصول و فروع کے ہو گئے۔ وکذلک علی العکس۔ اور یونہی اسکا الٹا ف۔ کہ مرد واطی کے اصول و فروع اس عورت موطوءہ کے

اصول و فروع کے ہو گئے۔ **والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورۃ وہی الموطوءۃ**۔ اور تمتع لینا ایک جزو کے ساتھ حرام ہے سوائے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطوءہ عورت ہے **ف** تو جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے وطی جائز رہیگی باقی سب اصول یعنے ماں باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتا نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہوا یا حلال طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنے وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ **والوطی محرم من حیث انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا**۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہے **ف** تو حرمت مصاہرہ کی تہمت بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ امام شافعیؒ نے خیال فرمایا ہے۔ اور رہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتی کہ انھوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرہ کا حکم دیا اور یہاں تو حقیقۃ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانی رح کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بعید ہے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے خلقت کو نطفہ سے رکھی قال تعالے خلق من ماء دافق۔ و دیگر آیات ہیں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جسکا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اسکو مبتلائے فجور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ ملا تو چرواہے سے زنا کرا کے پیٹ رکھایا اور لوگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچہ سے خطاب کیا کہ او بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالی نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیر خوارہ کو گویا کیا جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے یہ دیکھکر لوگ خوفناک و ندامت سے اسکے پاؤں پر گرے۔ غرضکہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہوا اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معنی ہیں پس لغت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالی نے حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم الآیہ میں بیٹیوں کو حرام کیا پس بیٹی بحکم لغت و حدیث کے وہ بچہ یا وہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ ہاں فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر یہ ہے کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و شفقت پس خارج ذات ہے یہ سب ہوا و منافع بطریق شرع اسکے زانی کو نہیں ملینگے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاہر الحجر یعنے فرزند تو فراش والے کا ہے اور زنا کار کو پتھر ہیں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مترتب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہو حالانکہ حدیث راہب میں ثابت کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتی کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب ہمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہے ورنہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ متحقق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت ہیں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی قائل نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا حلال ہونا یا حرام ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اسکی ماں اسکے باپ زانی پر حرام ہے اور اسیطرح کل قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کا بیان ہے

ترجمہ- رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزین وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت
کرتی ہین تو فرمایا- ومن مسته امرأة اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف- خواہ حلال عورت نے یا حرام طور پر اور خواہ
عمداً یا خطائے اور خواہ شرمگاہ مین یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا- بشهوة بشہوت پایا جاوے ف- اور
اقرار یا ظاہر آثار کے خلاف اسکا یہ دعوی کہ بشہوت سے نتھا مسموع نہو گا کیونکہ ظاہر مین مساس بشہوت ہو اسی واسطے مسئلہ کو
عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہین مساس کر لیا- حرمت علیه امها و ابنتها- تو اس پر اس
عورت کی ماں و بیٹی حرام ہو گئی ف- یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہو گئی- وقال الشافعي لا تحرم- اور امام شافعی رح نے کہا
کہ نہیں حرام ہو گی ف- واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام مین گذرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولی موجب حرمت
نہین لیس انکا خلاف صرف مساس حلال مین ہی اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہین کی تو اسکو طلاق
دیکر اسکی ماں حلال ہی اور اگر زید و ہندہ مین سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
حرمت مصاہرت ثابت ہو گئی اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین ثابت ہو گی- م- وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة- اور
اسی اختلاف پر حکم ہی مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا- ونظره الى فرجها- اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف
خاص فرج مین- ونظرها الى ذكره عن شهوة- اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ
ہو لیس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہی اور امام
شافعی رح کے نزدیک نہین- له ان المس والنظر ليسا في معنى الدخول- امام شافعی رح کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
کرنا کچھ دخول کے معنی مین نہین ہین- ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال- اور اسی وجہ سے
مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہین ہوتا ف- یعنی اگر صوم مین بوسہ یا مساس
بشہوت کیا تو روزہ نہین ٹوٹتا اسی طرح نظر مین اور باقی احکام- فلا يلحقان به- تو مساس و نظر نہین لاحق کیے جاوینگے وطی
کے ساتھ ف- حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہی- جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقةً وطی نہین کہتے- ولنا ان المس والنظر سبب داع الى الوطي- اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
و نظر ایک ایسا سبب ہی جو وطی کی جانب بلانے والا ہی ف- اور نفس کو رغبت دیتا ہی کہ مبتلائے وطی ہو جاوے حتی کہ حدیث مین
زنا اسے وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا- تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
زنا ہی اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہی- فيقام مقامه في موضع الاحتياط- تو ہر ایک کو حقیقی
وطی مین بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا ف- چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہی لہذا مترجم توضیح کرتا ہی جس سے ہر ایک کو آگاہ رہنا چاہیئے
حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہی وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہہ سے یا زنا رہو- ق- اور مساس و نظر سے بشرائط پس
مساس و نظر مین شہوت شرط ہی البدائع اور مرد و عورت مین سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہی الزيلعي- لیکن لائق
شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو لیس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتوی ہی اور جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بالغ کے ہی
اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر حد شہوت سے خارج ہو گئی اسکی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف نو برس سے کم
کے- الزيلعي- پھر مساس بشہوت اپنے محل مین کسی جگہ مساس کرے محرم ہی اگرچہ ناخن ہون الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن
سے متصل ہون اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہون- اور یونہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہین عضو تناسل رگڑ
نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو- پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہی خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً
یا نشہ مین ہو- ہ- یا خطائے بایں طور کہ شہوت سے جورو پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی ربیبہ یا اجنبی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت مصاہرت ہوگی جورو حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اٹھا لیا ہو کیونکہ استمرار شرط نہیں ہے یہ تو خطا کی صورت ہے یا سہو سے ہو یا اس طور کہ بیٹی کو دھوکے سے مس کیا کہ شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جورو خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جورو کی ماں نے شہوت سے اسکا مس کر لیا لیکن نظر میں شرط ہے کہ فرج یا ذکر کی طرف حقیقۃً ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ [illegible] سے پس اگر اسکا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا تو موجب مصاہرت نہیں ہے جیسے مساس میں بدن کی حرارت شرط ہے ورنہ محرم نہیں اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت میں یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اسکے مثل اپنے واسطے کوئی [illegible] یا [illegible] تو ایسے حرمت مصاہرہ نہیں ہے۔ م
ثم ان المس بشہوۃ ان ینتشر الآلۃ پھر واضح ہو کہ شہوت سے مس کرنا [illegible] آلۃ تناسل [illegible] ہو وقت جبکہ پہلے بالکل منکسر ہو یا [illegible] یا اسکا انتشار بڑھ جاوے فقط اگر پہلے کچھ منتشر تھا [illegible] یہی صحیح ہے [illegible] اور اسی پر فتویٰ رہیگا
الخلاصہ پس اگر آلہ تناسل [illegible] کھڑا تھا اسی حالت میں کسی [illegible] کو مس کیا [illegible] باقی رہی تو حرمت ثابت نہوگی۔ م
یہ [illegible] ایسے مرد کے [illegible] جو جماع پر قادر اور جوان ہو [illegible] اور [illegible] کہ عورتوں میں مساس شہوت یہ کہ گھرا ہٹ [illegible] آوے یا پہلے سے ہو [illegible] المحیط [illegible] اور حرمت مصاہرہ
جو نظر اعتبار کی گئی وہ یہ کہ اندر کی فرج پر ہو وقت ہوگا لڑکی [illegible] پر وہ [illegible] اسی پر فتویٰ ہے [illegible] والجواہر۔ ولا یتحقق
ذالک الا عند اتکائہا اور ایسی نظر نہیں متحقق ہوگی [illegible] یعنی ننگی اور بیٹھ گئے بل بغیر پاؤں
در شکم کھڑے ہو و بیٹھے و پاؤں پھیلا کے صرف اوپر کی فرج [illegible] نظر آوے [illegible] مصاہرہ نہیں ہوتی ہے۔ پس اسوقت
مساس و نظر سے انزال ہو گیا۔ ولو مس فانزل فقد قیل [illegible] اور اگر دونوں میں سے کسی نے مساس کر
(یا نظر کی) پس انزال ہو گیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت مصاہرہ ہے [illegible] انزال [illegible] صحیح قول یہ کہ وہ موجب
مصاہرہ نہیں ہے [illegible] صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے انتہی۔ لانہ بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی کیونکہ انزال
سے ظاہر ہو گیا کہ یہ مساس و نظر کچھ وطی تک پہونچانے والا نہیں ہے [illegible] ان المرأۃ فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت
سے مقعد میں وطی کرنا ہے یعنی عورت کی مقعد میں مس و نظر سے [illegible] صحیح قول [illegible] نہیں ہے خواہ انزال
ہو یا نہو۔ م۔ یہی اصح ہے المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے الجواہر۔ اور اگر کسی نے [illegible] غلام کیا تو عامہ علماء کے قول پر حرمت
مصاہرہ نہیں ہے ج۔ جیسے نو برس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہیں کرتا اسکا وطی کرنا
اور چوپایہ سے وطی کرنا موجب مصاہرت نہیں ہے ق م۔ (مسائل اقرار مصاہرت) بعض مسائل اسواسطے جاننا چاہئیں کہ
ایسے جاہلوں کی حرکات سے پرہیز کرے جو اپنی جورو وغیرہ سے گالی گلوج و [illegible] میں ایسی باتیں کہتے ہیں جنکا وقوع حرمت
ہے۔ م۔ اگر کسی نے حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے جورو حرام ہوتی ہے تو دونوں میں تفریق کیجائیگی۔ مثلاً کہا کہ میں نے
نکاح سے پہلے یا بعد تیری ماں سے وطی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو المحیط۔ اگر دعویٰ کرے کہ میں نے جھوٹ کہا تو قاضی تصدیق نہ کریگا
لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو بیوی ہوگا اور جورو حرام نہوگی مگر قاضی تفریق کر کے جورو کو پورا مہر دلائیگا۔ التجنیس
ہو کہ جہاں حرمت مصاہرہ واقع ہو یا کوئی عقد محرمات سے ہو تو شرع کی طرف سے قاضی مدعی ہے کچھ دعویٰ کی ضرورت نہیں اور
مسلمانوں پر اسکی اطلاع دینا اور روکنا واجب ہے۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج میں نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نہ تھا
تو بوسہ اور فرج کے مساس و نظر میں حرمت کا فتویٰ ہوگا۔ اور باقی میں نہیں تا وقتیکہ شہوت سے ظاہر ہو المحیط خواہ بوسہ منھ یا گال
یا سر میں ہو الظہیریہ۔ اگر گواہیاں حرمت پر تو مثل بوسہ کے ہے الذخیرہ۔ اگر گواہوں نے کہا کہ اسنے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا
تو گواہ قبول ہیں الجواہر اور اگر کہا کہ اسنے شہوت سے ایسا کیا تو بھی [illegible] قبول ہیں التجنیس اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔ جورو سے

ناکہ [illegible]

کہ مجھسے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر اسکا بیٹا تصدیق نکرے تو بائنہ نہوگی۔ ط س۔ واضح ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے سے نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتی کہ اسکے بعد وطی سے حد زنا لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م ھ۔ واذا طلق امرأته طلاقا بائنا۔ اور اگر اپنی جورو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ او رجعیا۔ یا طلاق رجعی ف۔ جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہرحال وہ عورت عدت طلاق میں ہو۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد یا وطی بشبہہ کی عدت میں ہو۔ لم یجز له ان یتزوج باختها حتی تنقضی عدتها۔ تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہانتک کہ معتدہ کی عدت گذر جاوے ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کرسکتا ہو اور یہی حکم پھوپھی و خالہ وغیرہ جنکا جمع کرنا حرام ہو اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جورو میں سے ایک ہو تو اسکے بجاے چوتھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہو الکافی ھ کیونکہ جب تک عدت باقی ہو بالکل نکاح منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض اثر ہو۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا ف کہ اپنی تفسیر کی ہوا کانت العدة عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو ف یعنی جسمیں رجعت نہیں ہوسکتی ہو۔ یجوز۔ تو جائز ہو ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرلے۔ لانقطاع النکاح بالکلیة اعمالا للقاطع کیونکہ نکاح بالکلیہ منقطع ہوا اسلیے جائز ہو) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلایا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا واقع ہونا چاہیے۔ ولهذا لو وطیها مع العلم بالحرمة یجب الحد۔ اور اسی بالکلیہ انقطاع کی وجہ سے اگر اسنے بائنہ کو وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد زنا واجب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامه کالنفقة والمنع والفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہو کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب ہونا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہونا اور صحیح فراش ہونا ف حتی کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش سے اسکا بچہ ہو۔ اگر کہو کہ بغیر قاطع یعنے طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر عمله ولهذا بقی القید۔ اور قاطع نے عمل کرنا پیچھے کیا اور اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہو ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جا سکتی ہو۔ اگر وہ عورت ملکر تا کیوں واجب ہوتی ہو جواب یہ کہ حد ثابت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارة کتاب الطلاق وعلی عبارة کتاب الحدود یجب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہو کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے حد واجب ہو ف اور ہمنے مانا کہ حد واجب ہو لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیہ منقطع ہو بلکہ۔ لان الملک قد زال فی حق الحل فیتحقق الزنا۔ اسلیے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہوگئی تو زنا متحقق ہوجائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو ولم یزل فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے مذکورہ کے حق میں نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ و منع و فراش کے حق میں نکاح باقی ہو۔ فیصیر جامعا۔ تو وہ جمع کرنے والا ہوجائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا ہوگا۔ اور یہ حرام ہو۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہو تو حد زنا لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ شبہہ ساقط کرتا ہو۔ م۔ اگر ایک عقد نکاح میں دو عورتین جمع کین جن میں سے ایک اسکو حلال ہو اور دوسری حرام مثلا اسکی بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جنکا جمع ہونا جائز نہیں ہو یا مرد کی بھتیجی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا مصاہرت کے ہو یا دودھ والی یا بت پرست ہو غرضکہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہو حالانکہ ایجاب و قبول واحد ہو تو جو حلال ہو اسکا نکاح صحیح ہوا اور دوسرے کا باطل ہو اور جو مہر ٹھہرا سب حلال کا ہو۔ التبیین اور اگر حرام سے بھی دخول کرلیا تو مبسوط میں ہو کہ اسکے لیے مہر المثل چاہیے جسقدر ہو ملیگا یہی اصح ہو۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امته۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہو کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المرأة عبدها۔ اور نہ عورت مولاة کو روا ہو کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو یعنی باوجود مالک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہو نہ حرام و گناہ حالانکہ ثمرہ یہ کہ اگر تزویج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی قاضیخان م۔

اسے آزاد کردے تو جائز ہے۔ لان النکاح ماشرع الا ثمرات مشترکۃ بین المتناکحین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو مشروع نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مثمر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں ف پس دو جنبی باہم ملکر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوائے مالک و مملوک میں ممکن نہیں والمملوکیۃ تنافی المالکیۃ۔ حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے ف حتی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ بھی نہیں۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشرکۃ۔ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہے ف پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ اربعہ بلکہ اسپر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذر ح ع۔ واضح ہو کہ جیسے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کرکے اس سے نکاح کر لیا تو اسکو دوچند ثواب ہے کما فی حدیث الصحیح۔ م۔ فقہا مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ ہے کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرکے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی السراجیۃ۔ بہتر سے اشارہ کیا کہ لازم نہیں ہے۔ اور یہ ہے کہ حلال لونڈیاں وہ ہیں کہ جو جہاد میں مملوک ہوئیں پھر اگر مالک سے کسی اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہے اور کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اسکے مالک کی مملوک ہے پھر اکثر ذمی کافروں کی اولاد لونڈیوں کیطرح فروخت ہوتی ہے حالانکہ یہ باطل ہے تو اصلی لونڈیوں میں جو حلال ہیں شبہہ پیدا ہوگیا [illegible] تسکین خاطر کے لیے بہتر اس سے نکاح کرلے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت ہونگے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ یہ [illegible] ساتھ اس باندی کے کرکے پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم۔ م۔ ویجوز تزوج الکتابیات۔ اور جائز ہے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کر لینا کہ باجماع ائمہ اربعہ ف لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع جائز نہیں۔ پھر کتابیہ عورت [illegible] ہے خواہ آزاد ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالے والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب۔ م۔ لقولہ تعالے والمحصنات [illegible] کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محصنہ عورتیں۔ ای العفائف۔ یعنی [illegible] عورتیں [illegible] استعمال کرنے والیاں نہ ہوں۔ والفرق بین الکتابیۃ الحرۃ والامۃ علی ما نبین [illegible] میں خواہ آزاد ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے [illegible] تزوج المجوسیات۔ اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا مجوسیہ [illegible] علیہ السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا آکلی ذبائحہم [illegible] مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے انکی عورتوں سے نکاح کرنے میں اور سوائے انکا ذبیحہ [illegible] والدارقطنی چنانچہ مذکور ہو چکی ہے۔ اور ابن الہمام نے ذکر کیا کہ [illegible] البزار و ابن ابی شیبہ [illegible] وجمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جیسا کہ مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں [illegible] اہل کتاب حلال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے۔ ولا الوثنیات۔ اور بت پرست عورتوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے۔ لقولہ تعالی ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ جب تک کہ وہ ایمان لا دیں ف۔ [illegible] کہا گیا کہ یہود و نصرانیہ کو جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرکہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انکے حق میں کفر صحیح اور شرک بھی ہے اور صواب یہ کہ مشرکہ ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نص خاص ہے اور [illegible] نہیں تو سوائے انکے کسی میں ثابت نہوا۔ ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یؤمنون بنبی ویقرون بکتاب۔ اور صابیہ عورتوں کو نکاح کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو مانتی اور کسی کتاب کا اقرار کرتی ہو [illegible] اور کتاب آسمانی کی مقر ہوں تو انسے مناکحت جائز ہے۔ لانہم من اہل الکتاب۔ کیونکہ وہ [illegible]

وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لھم اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہوں اور انکے لیے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب
نہو ف جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لم یجز مناکحتھم لانھم مشرکون - تو انسے باہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک
ٹھہرے ف باہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور نہ مسلمہ عورت کو دینا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول فیہ
محمول علی اشتباہ مذہبھم - اور اختلاف جو انکے بارہ میں نقل کیا گیا ہے انکے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے ف پس ابو حنیفہ رح
کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھوں نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھوں نے کہا
کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ و علی ھذا حال ذبیحتھم - پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک
معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیوں کے ذبیحہ کا حکم ہے - ف مترجم کو قول ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی
… میں نہیں پائی ہے کہ قال تعالے ان الذین آمنوا والذین ھادوا والنصاری والصابئین الآیہ - انمیں سے ہر ایک کو فرمایا
… باللہ تعالی و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے - پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا
تو کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ بریں کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ مجوس و ہنود و بودھ وغیرہ
کا بھی حکم ہوگا کہ جو ایمان لاوے جنتی ہے تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں ٹھیک
… لائی وہ جنتی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصۃ یہودیوں کے لیے ہے - اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح
ضروری جو کتاب الٰہی و پیغمبر پر ہو تو لا محالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں
قول ابی حنیفہ ہے یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہے کما فی الکافی واللہ تعالے اعلم - م - (فرع) جس عورت کا
… یا ماں کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے - البدائع م - کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ نصرانیہ
ہو گئی تو نہیں الجوہرہ - س - اگر مسلمہ مرتدہ ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ
… سے بھی نہیں جائز ہے - المبسوط - مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں … واللہ
ورسولہ اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے - م - مجوسیہ … میں آفتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والی
… حکم الا زندیق و باطنیہ و ملحد و اباحیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کیا ہے داخل ہیں - فتح - میں کہتا ہوں کہ … یہ وجودیہ …
… بعض ان میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انمیں
… ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے - اور معتزلہ و شیعہ و امامیہ وغیرہ سے … بیٹی لینا جائز ہے اور جواز کہ شامی نے …
… ہے - م - جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اسکی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی بشبہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز
… تا وضع حمل یا انقضائے عدت کے - ھ … - اور جسے اپنی جورو کو تین طلاق دیدیا اس سے نکاح نہیں جائز ہے یہاں تک کہ حلالہ
… ہے اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتی کہ اگر … تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا
… ھ - قال و یجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام - اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو
… حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں ف لیکن ابھی وطی نہیں کر سکتے - وقال الشافعی لا یجوز - اور امام شافعی رح
عقد نہیں جائز ہے ف حتی کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا - وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ھذا
ف - اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے ف کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز
لہ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح - دلیل شافعی رح کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کرایا
- رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ - جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح
وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں یعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو [illegible]

عورت محرمہ ہو اس سے جماع نکیا جاوے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وھو محرم۔ اور ہماری حجت یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا میمونہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں
از قسم مشہور ہے۔ وما رواہ محمول علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ وطی پر محمول ہے ف۔ یعنی نکاح سے مراد وطی ہے لیکن
وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابو داؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم منگنی نکرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم منگنی نکیے کرین۔ اور جواب
یہ کہ معارضہ یہاں نہیں ہو سکتا اسلیے کہ حدیث میمونہ متفق علیہ ائمہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان کو
حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحیی بن سعید و احمد نے مطر رح کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف
طحاوی نے کہا کہ ائمہ حدیث کے نزدیک مطر رح کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطر رح کی غلطی ہے
خطابی رح نے کہا کہ وجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رض کی نہی تنزیہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہوں پس اگر محرم نے عقد کیا
ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رح نے فاسد کہا اور نیز حدیث مختلف ہے۔ م۔ اس سے نکلا کہ وہ جو یزید
روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاری رح نے حدیث ذکر
روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا میمونہ رض سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھے الخ۔ م۔ ویجوز تزوج الامۃ
باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمۃ کانت او کتابیۃ۔ خواہ وہ باندی
ہو یا کتابیہ ہو ف۔ اور یہ جو اللہ تعالے نے فرمایا فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم الآیۃ
یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جنکے مالک
داہنے ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جواز کیونکہ دوسری آیات میں مطلقا جواز کا حکم ہے
جیسے فانکحوا ما طاب لکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واحل لکم ما وراء ذلکم۔ اور ماننا اسکے
جو مطلقا اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی مملوکہ ہوتی ہے لہذا ارشاد کیا اور آخر میں فرمایا۔
تصبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو تھامے رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ
ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للحر ان یتزوج بامۃ کتابیۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مرد آزاد کو روا نہیں کہ کتابیہ باندی سے
نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بضرورت
ف۔ جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریض الجزء علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو
ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے ف۔ اسلیے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی مملوک ہوگی سوا ے اسکے جو مالک سے ہو
ہو۔ اور جب فرزند کو مملوک بنانے پر پیش کرنا ممنوع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لاچاری ہو۔ وقد اندفعت
الضرورۃ بالمسلمۃ۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہو گئی۔ ف۔ تو کتابیہ باندی سے جواز
رہا۔ ولہذا جعل طول الحرۃ مانعا منہ۔ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دیگئی ف۔ یعنی چونکہ باندی
سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہو تو باندی سے نکاح کرو اور اس سے
سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کرو۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من فتیاتکم المومنات
یعنی اپنی لونڈیوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کر لو۔ تو کتابیہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں ضرورت کا بیان
اور اسکے سوا سے نفی نہیں اور جسنے مفہوم نکالا وہ اپنی رائے ہے۔ وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضی۔ اور ہمارے
نزدیک جواز مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے ف۔ یعنی فانکحوا ما طاب لکم۔ اور واحل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ نکاح
ہر مطلقا جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ کافروں کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت ہو تو ملوک نے نکاح مکروہ ہے البتہ۔

رہا اولاد کو مملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا ارقاقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو مملوک بنانا۔ ولہ ان لایحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔ فیکون لہ ان لایحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل نہ کرے ف پھر جواب مذکور تو بحسب اصل نظر ہے اور رہا جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوصاً کافرون کی مملوکہ سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکی رح نے فرمایا کہ حذیفہ بن الیمان وکعب ومالک نے ایسا کیا تھا اسپر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبناک ہوئے تو انھوں نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ غصہ نہوں ہم چھوڑے دیتے ہیں۔ مع۔ ولا یتزوج امۃ علی حرۃ۔ اور یہ نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لاتنکح الامۃ علی الحرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاویگی ف۔ رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے اور بدون اسناد کے اسکو ابن جریر الطبری نے اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حسن بصری رح سے مرسل روایت کیا اور وہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور برتقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولی ہے حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحابہ سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی وابن مسعود سے اور عبد الرزاق نے جابر رض سے روایت کیا اور یہ قول مکحول وسعید بن المسیب وطاؤس کا ہے پس قیاس شافعی ومالک ضعیف ہوگیا۔ م ع۔ وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تجویزہ ذلک للعبد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں ف یعنی شافعی رح قیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث مطلقاً ممانعت ہے۔ وعلی مالک فی تجویزہ برضا الحرۃ۔ اور امام مالک پر حجت ہے انکے تجویز کرنے میں برضامندی حرہ ف یعنی مالک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو ایسی باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدلیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں رکھتے۔ ولان للرق اثرا فی تنصیف النعمۃ علی ما نقررہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس دلیل سے کہ رقیت کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا کرنے میں جیسا ہم کتاب الطلاق میں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ف چنانچہ سزا سے عقوبت آدھے کوڑے ہیں اور نکاح فلما آدھا نہیں ہو سکتا تو اعلا سے نعمت نصف ہے۔ اور حالت دو ہیں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم باندی کو حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہ بھی آدھی ہوگی۔ فتثبت حل المحلیۃ فی حالۃ الانفراد دون حالۃ الانضمام۔ تو رقیت کے ساتھ میں یہ محل ہے یعنی عورت ہے وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں ف۔ تو حرہ کے ساتھ ملاکر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ ویجوز تزوج الحرۃ علیہا۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام وتنکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے یہ ٹکڑا روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گذری۔ ولانہا من المحللات فی جمیع الحالات۔ اور اسلیے کہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے ف چاہے اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملا کر۔ اذ لا منصف فی حقہا۔ کیونکہ اسکے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے ف۔ تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر متفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزوج امۃ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں لیا باندی کو حرہ پر اسکے طلاق بائن کی عدت میں ف یعنی حرہ کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما لان ہذا لیس بتزوج علیہا وہو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اسلیے کہ یہ کچھ حرہ کے اوپر نکاح نہیں حالانکہ یہی حرام قرار دیا ہے۔ ولہذا لوحلف لا یتزوج علیہا لم یحنث بہذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ حرہ پر نکاح میں نہیں لاویگا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی سے نکاح کرنے سے قسم میں حانث نہوگا ف کیونکہ

یہ حرہ پر تزوج نہین تو جائز ہی۔ ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرۃ باقی من وجہ لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع مجیباً
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہی بوجہ بعضے احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے تو
منع باقی رہیگا ف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا
برخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کریگا۔ ف اور طلاق بائن مین حرہ کی باری
ہی نہ رہی تو حانث نہوگا اگرچہ منع ہی خلاصہ آنکہ منع باحتیاط ہی۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کرکے پھر رجعت
کرنا روا ہی۔ الذخیرہ۔ آزاد کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح مین لانا جائز اور وہ باری مین بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللحر ان یتزوج
اربعا من الحرائر والاماء۔ اور مرد آزاد کو جائز ہی کہ نکاح مین لاوے چار کو آزادیون و باندیون سے ف
آزادیان خواہ باندیان یا مجموعہ۔ ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہین کہ اس سے زیادہ
نکاح مین لاوے ف اسپر ائمہ اربعہ و فقہاے امت کا اجماع ہی اور اس زمانہ مین جو بعض شریر مہار اسکے خلاف کہتے
قول پر التفات نکیا جائیگا۔ ہان لونڈیان اگر ہزار اپنے مال سے اپنے تحت مین لاوے تو مضائقہ نہین۔ وفی الفتح اگر
عورت پھر اسنے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہی اور اگر کسی نے اسواسطے تزوج چھوڑا کہ موجودہ جورو
کو اسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہین بالاجماع۔ البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ
جائز کہا اور ان دونون فرقہ کے اقوال مردود ہین۔ لقولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربٰع
دلیل اس قول الٰہی کے یعنی تم نکاح مین لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار۔ والتنصیص علی العدد یمنع الزیادۃ علیہ
اور کسی شمار پر نص کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہی ف تو چار چار سے زائد نہین جائز۔ قال الشیخ المحقق اس آیت کا
واسطے عدد حلال کے ہی نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور کرنا
اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم
کہ ہم نے حلال کر دیا ہیں تم نکاح مین لاؤ اس سے زائد درحالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہون تو حلال کرنا
معلوم ہوا پس زائد نہین پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ ایکبارگی یا متفرق جسطرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ
کہ یہ اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتین تھین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انمین سے چھانٹ
لے ف پس حاصل یہ کہ جہان عدد کی تنصیص اسطرح ہو کہ جیسے یہان احلال کی قید واقع ہوا اور مطالب اسباب
عدد منصوص سے زیادہ نہین جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء مین
قولہ تعالیٰ جاعل الملائکۃ رسلا اولی اجنحۃ مثنیٰ وثلث وربٰع۔ کیونکہ وہان یہ دلائل انحصار کے موجود نہین اور اسی طرح
وارد ہین کلام کیا تین ہین بالفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطی رح نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ
اجماع امت کی دلیل کافی ہی م۔ وقال الشافعی لا یتزوج الا امۃ واحدۃ لانہ ضروری عندہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا
باندی سوا ایک کے تزوج نہین کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہی ف کہ
اسکی اجازت بقدر ضرورت ہی۔ والحجۃ علیہ ما تلونا۔ اور شافعی پر حجت یہ آیت ہی جو ہم نے تلاوت کی ف کیونکہ
مطلق ہی آزادی و باندی دونون کو شامل ہی۔ اذ الامۃ المنکوحۃ ینتظمہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوحہ باندی کو
شامل ہی ف جیسے حرہ کو شامل ہی۔ کما فی الظہار۔ جیسے ظہار مین شامل ہی ف ظہار یہ کہ مثلا اپنی جورو کی
ماں کی پیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے منزلہ قول دی۔ پس الذین یظاہرون من نسائہم۔ جو لوگ
ظہار کرین۔ اسمین صرف عورتون کا لفظ ہی تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل ہو تو

باندی جبر وستے مظاہرہ کرے اسپر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہی تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت چاہے
خواہ حرہ یا باندی چار تک نکاح میں لاوے - ان خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہی - ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر
من اثنتین - اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے - ف عطاء رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا المحلی لابن حزم - ع - وقال مالک یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی - اور
مالک نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ غلام انکے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہی حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہی
کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہی اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہی - ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین
وللحر اربعا اظہارا لشرف الحریۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا آدھیا کرنے والا ہی تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے
اور آزاد مرد چار کو لاویگا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے ف کیونکہ غلام نے بھی اس درجہ کو پہونچایا کہ اپنے اللہ تعالی عزوجل
کی الوہیت ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا - اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالی کا بندہ ہوں تو اللہ تعالی نے
اسکو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالی کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنادیا -
فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی تنقضی عدتہا - پھر اگر آزاد نے چاروں سے
ایک کو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دی تو اسکو روا نہیں کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت
گذر جاوے - ف - اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں - وفیہ خلاف الشافعی - اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہی
ونظیرہ نکاح الاخت فی عدۃ الاخت - اور یہ نظیر ہی ایک بہن کی عدت میں اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی
کہ شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں - قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح - امام محمد نے
جامع صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہی ف یہی قول شافعی ہی - ولا یطأہا حتی تضع حملہا - اور
عورت سے وطی نکریگا حتی کہ وضع حمل کرے ف اور بوسہ و مساس وغیرہ دواعی بھی نکرے ف - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور
یہ حکم ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہی ف اسی پر فتوی ہی المحیط - وقال ابو یوسف النکاح فاسد - اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہی ف یہی قول زفر و مالک و احمد ہی - وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع - اور
اگر ایسا حمل ہو جسکا نسب ثابت ہی تو بالاجماع نکاح باطل ہی ف یعنی حمل زنا نہو اگرچہ وطی شبہہ یا وطی نکاح فاسد سے یا شوہر کی لونڈی
کا ہو وغیرہ - اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نزاع نہیں ہی کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
ہی - پس اختلاف ایسے حمل زنا میں جو ناکح سے نہو - لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل - اور ابو یوسف
کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہی ف - تو ہر حمل محترم میں نکاح باطل - وہذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ
منہ - اور یہ حمل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جنایت نہیں ہی - ولہذا لم یجز اسقاطہ - اور اسی وجہ سے اسکا گرانا جائز
نہیں ہی ف بذریعہ دوا وغیرہ کے - یہ اسوقت کہ خلقت اعضا ظاہر ہوچکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت
میں گرانا جائز ہی اور اسی پر فتوی ہی - دم - ولہما انہا من المحللات بالنص - اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
تو حلال عورتوں کے حکم نص ہی ف یعنی قولہ تعالی احل لکم ما وراء ذلکم - وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماءہ زرع غیرہ - اور
وطی حرام ہونا اس لیے ہی کہ اپنا پانی غیر کی کھیتی میں نہ سینچے ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہی - پس ہمنے نکاح جائز رکھا اور وطی
حرام نکالی - اور جو حمل ثابت النسب ہو اسمیں نکاح بھی منع ہی - والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء
اور منع ہونا حمل ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہی ف کیونکہ وہ شرعا حقدار ہی - ولا حرمۃ للزانی - اور زانی
کی کچھ حرمت نہیں ہی ف تاکہ اسکا حق لحاظ رہے - فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد - پس اگر ایسی حاملہ

نکاح کیا جبکہ کوئی حربیوں میں سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو گا۔ یہی اصح ہے الزیلعی۔ لانہ ثابت النسب یعنی
اسکے حمل کا نسب ثابت ہو گا۔ اسکے شوہر حربی کافر کا ہی حتیٰ کہ اگر وہ ان زنا سے ہو تو بلحاظ جائز ہونا چاہیئے۔ وان زوج ام ولد
اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا۔ یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حاملۃ
منہ۔ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہے۔ فالنکاح باطل۔ تو نکاح باطل ہے۔ لانہا فراش لمولاہا حتیٰ یثبت النسب منہ
من غیر دعوۃ۔ کیونکہ ام ولد اپنے مولی کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولی سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے
ایسے میں [illegible] اتنا فرق ہے کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا موثر ہے کہ نفی ہو جاتا ہے اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فلو
صح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین۔ پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاویں گے۔ یعنی مولی کی فراش بوجہ ام ولد ہونے
اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ
اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ جواب یہ کہ فراش تو ہے مگر الا انہ غیر
متاکد حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اسکے بچہ کا نسب بغیر لعان کے
منتفی ہو جاتا ہے۔ بخلاف حرہ منکوحہ کے۔ فلا تعتبر ما لم یتصل بہ الحمل۔ تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہیں ہوگا جب تک
اسکے ساتھ حمل متصل نہ ہو۔ اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا معتبر ہو گیا اور مسئلہ یہی ہے۔ قال ومن وطی جاریتہ کسی نے
اپنی لونڈی سے وطی کی۔ ثم زوجہا۔ پھر لونڈی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح۔ تو نکاح جائز ہے
خواہ وطی کے بعد لیا ہو یا نہیں اور اسکا استبراء کے بہر حال جائز ہے۔ لانہا لیست بفراش لمولاہا کیونکہ باندی وطی
مولی کی فراش [illegible] فانہا لو جاءت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوۃ۔ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اسکا
نسب ثابت نہ ہوگا [illegible] مولی کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولی سے نسب ثابت ہوگا۔ جب فراش نہ ہوئی تو اسکو غیر کا فراش ہونا صحیح
[illegible] الا انہ علیہ ان یستبرئہا صیانۃ لمائہ۔ لیکن مولی کو اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کو
[illegible] ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کرے تاکہ حاملہ ہونا معلوم ہو جاوے۔ واذا جاز النکاح
[illegible] اگرچہ مولی نے استبراء نہیں کیا۔ فللزوج ان یطأہا قبل الاستبراء تو شوہر کو روا ہے کہ استبراء
سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے [illegible] کا انتظار کرے۔ عند ابی حنیفہ وابی یوسف [illegible]
[illegible] قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطأہا قبل ان یستبرئہا اور امام محمد نے کہا کہ میں اس امر کو
[illegible] باندی سے وطی کرے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے۔ یعنی اسکے رحم کا مولی کے نطفہ سے بری ہونا [illegible]
[illegible] لانہ احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزہ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اسکا رحم مولی کے پانی سے مشغول
[illegible] اگرچہ وطی جائز ہے کما فی الشراء۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ہے۔ تو جیسے استبراء یہی احتمال ہے کہ اسکے زیادہ
[illegible] فقیہ ابو اللیث نے کہا یہی قول اچھا اور ہم اسی کو لیتے ہیں النہایہ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک شافعی رح
[illegible] اور احتمال سے باب فروج میں وجوب ہوتا ہے کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ لہما ان الحکم
[illegible] امارۃ الفراغ۔ شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہے [illegible]
[illegible] بالاستبراء لا مستحبا ولا واجبا۔ تو یہاں استبراء کا حکم نہ ہوگا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب [illegible] کیونکہ
[illegible] الشغل۔ برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے [illegible] اگر رحم میں نطفہ بائع ہوا
[illegible] جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہ ہوتا مخفی نہیں کہ [illegible]
[illegible] ہے۔ واذا رای امرأۃ تزنی [illegible]

اسی طرح سے جان لیا ایک عورت کو کہ وہ زنا کرتی ہے ف جیسے اس دیار میں کسبیاں ہیں۔ فتزوجہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد
کر لیا حالانکہ ان یطاہا قبل ان یستبرئہا۔ تو اسکو حلال ہے کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وطی کرے۔ عندہما۔ یہ
امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطاہا مالم یستبرئہا۔ اور امام محمد نے کہا کہ نہیں اسکے واسطے
مستحسن نہیں سمجھتا کہ اس عورت کو وطی کرے تاوقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے ف یہی احوط ہے۔ والمعنی ما ذکرنا۔ اور معنی وہی
ہے جو ہم نے ذکر کیے ف یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولی نے بیاہ دی تو بالاتفاق شوہر پر استبراء لازم
نہیں ہے ف جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعۃ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہے ف
یہاں ائمہ فقہاء امصار سب کا اجماع ہے۔ ف۔ وہو ان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذا مدۃ بکذا من المال
اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھسے اتنی مدت تک بعوض اسقدر مال کے مزہ اٹھاؤنگا ف یعنی بغیر گواہوں
کے مثلاً دس روز یا پانچ روز یا ایام ذکر کرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع لاوے۔ م۔ یعنی جو الفاظ کہ صرف قضاء شہوت کے
ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرزند صالح و دیگر مصالح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ
خاص [illegible] ہے۔ اور بعض تواریخ میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس
میں تھے یہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام مصنف رحمہ کو ملی حتیٰ کہ بغیر پرکھنے کے عبارت
[illegible] اور کہا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لانہ کان مباحا فیبقی الی ان یظہر ناسخہ۔ اور مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ
[illegible] تو مباح باقی رہیگا یہاں تک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو ف۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ
یہ امام مالک کا قول نہیں ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہو
کہ جس نے نکاح متعہ سے وطی کی اسپر حد جاری ہوگی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب [illegible]
[illegible] حالانکہ مراد یہ ہے کہ حد [illegible] بوجہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہے [illegible] کہ وقت محدود کی مدت
[illegible] عقد کی مسقط ہے [illegible] کا معین ہے اور
[illegible] ایک فرقہ رافضہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا ثبت النسخ [illegible]
ہم جواب دیتے ہیں کہ اسکا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا ف۔ اگر کہو کہ ابن عباس [illegible] خواہ
یہ کہ۔ ابن عباس صح رجوعہ الی قولہم فتقرر الاجماع۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم [illegible] وبطل نکاح
[illegible] سب کا اجماع متقرر ہے ف بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلعم سے ہوا تھا اور [illegible]
اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ہم لفروجہم حافظون الا علی ازواجہم او [illegible]
[illegible] غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون۔ اسمیں صرف نکاحی زوجات اور مملوکہ عورات
[illegible] خواہش کیے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صریح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوا ہے باطل ہے۔
[illegible] خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی اوطاس میں مکہ کے اندر تین روز کو مباح [illegible] حالانکہ
[illegible] تک کے لیے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی
روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت
[illegible] احادیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازمی رحمہ
اجازت انکو وطن میں نہیں دیگئی سوائے اسکے جب سفر دوری و دورنگی و مشقت ہوئی ہے۔ ف۔ پھر عام
میں اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع رض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اوطاس میں متعہ کی
[illegible] پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور بیہقی نے مانند اسکے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے

سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی تو میں اور [illegible] دونوں ایک عورت کے پاس جو بنی عامر سے تھی گئے گویا کہ وہ عیطاء [illegible] ہم دونوں نے اپنے آپکو اس پر پیش کیا اس نے کہا کہ [illegible] کیا دو گے [illegible] کہا کہ اپنی یہ چادر اور میری [illegible] ساتھی نے کہا [illegible] اپنی چادر [illegible] میری چادر [illegible] اچھی تھی اور میں اس [illegible] تھا تو وہ جب چادر [illegible] ساتھی کی [illegible] اور جب میری طرف دیکھتی [illegible] کہا کہ [illegible] مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اسکے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس [illegible] کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑ دے۔ رواہ مسلم۔ [illegible] کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے [illegible] سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ قیامت کے دن تک حرام ہے [illegible] رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی [illegible] اور ابوداؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] اسکو قیامت تک بالکل [illegible] الا انہ تم لوگوں کو عورتوں سے استمتاع میں اجازت دی تھی [illegible] کسی نے بھی [illegible] رضی اللہ عنہم میں جو متعہ کے جواز کے [illegible] عباس سے کہ جو اسوقت طفل تھے انہوں نے [illegible] اس متعہ [illegible] الآیہ سے تاویل کرکے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب [illegible] جائز النکاح [illegible] جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے [illegible] لانہا لیست لفراش لمولاہا کیونکہ [illegible] و علم نے [illegible] عورتوں [illegible] چنانچہ اگر وہ بچہ جنی [illegible] نہیں دیا پھر یہی فتویٰ [illegible] ثابت ہوگا پس جب فراش نہوئی تو اسکو غیر کا [illegible] نے اسکو حرام کیا [illegible] پانی کو نگاہ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی [illegible] معلوم ہوجاوے۔ واذا جاز النکاح [illegible] اگرچہ مولی نے استبراء نہیں کیا۔ فللزوج ان یطاہا قبل الاستبراء تو شوہر کو روا ہے کہ [illegible] باندی [illegible] وطی کرے [illegible] کا انتظار کرے عند ابی حنیفۃ وابی یوسف [illegible] کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطاہا قبل ان یستبرئہا اور امام محمد نے کہا کہ میں اس [illegible] باندی سے وطی کرے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے یعنی اسکے رحم کا مولی کے نطفہ سے بری ہونا [illegible] لانہ احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزہ کیونکہ احتمال ہے کہ اسکا رحم مولی کے پانی سے مشغول [illegible] اگرچہ [illegible] جائز ہے۔ کما فی الشراء جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں [illegible] مستحب استبراء یہی احتمال ہے [illegible] مشغول ہو العتابی شیخ ابوالیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہیں النہایۃ [illegible] امام محمد [illegible] اور احتمال سے [illegible] وجوب ہوتا ہے کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ لہما ان الحکم [illegible] امارۃ الفراغ شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہے [illegible] بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا تو یہاں استبراء کا حکم نہوگا نہ [illegible] برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے [illegible] جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل نہیں ورنہ جواز کا حکم نہوتا مخفی نہیں کہ [illegible] اور اسی نشان کے سوا [illegible] فافہم [illegible] اذا رای امراۃ تسرق

اس ... کی حمد و ثنا کرکے متعہ سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے متعہ کو
... ڈالا - جابر رض نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم تودیع کیا اور باہم قیامت تک کبھی عود نہ کرینگے - رواہ ...
... حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے - اس باب میں احادیث بہت اور مشہور اسناد
... پر صحابہ و تابعین و فقہائے مجتہدین کا اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سوائے ایک فرقہ روافض کے
... کا اعتبار نہیں ہے - م ف ع - والنكاح الموقت باطل - اور وقت معین محدود کرکے نکاح باطل ہے - ف - متعہ
متعہ بغیر گواہ کے و بدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و مہر
... وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے - م - مثل ان تزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام
... کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے - ف - تو نکاح جائز نہیں بخلاف امام زفر
- وقال زفر رح هو صحيح لازم - اور زفر رح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہے - ف - یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہے
کہ رفع نہ ہوگا کیونکہ اس میں صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ معتبر نہیں - لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة
کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے - ف - بلکہ خود شرط خارج ہو جاتی ہے - جواب یہ کہ وقت محدود تک
قبول اسی وقت تک کے لیے ہے اور ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہے - م - ولنا انه اتى بمعنى المتعة - اور
کے معنی لایا - ف - کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چند روز تمتع لیا جاوے نہ اغراض مصالح نکاح شرعی ہوں
و العقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے - ف - چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہے
میری زندگی میں میرا وصی ہے تو وکیل ہو جائیگا - حسن رح نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس
ذکر کیا تو نکاح ہو جائیگا اور اسکو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المحیط - اور اصح یہ کہ عقد فاسد
... ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت - اور کچھ فرق نہیں اس میں کہ وقت محدود کی مدت
... هو المعين لجهة المتعة وقد وجد - کیونکہ وقت محدود کرنا ہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور وہ
یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا - ومن تزوج امرأتين في عقدة واحدة واحدهما لا تحل له نكاحها - اور
... نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ انمیں سے ایک عورت اسکو حلال نہیں ہے - ف - خواہ بوجہ
... یا رضاع یا مصاہرت کے - صح نكاح التي تحل نكاحها - تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے - وبطل نكاح
اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا - ف - گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد باندھا کہ دوسری
کی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا - لان المبطل في احدهما - کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں
میں سے ایک ہی میں ہے - ف - تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرطوں سے باطل نہیں ہوتا - بخلاف ما اذا جمع بين حر
... البيع - بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا - ف - تو غلام کی بیع بھی باطل ہے -
... بالشروط الفاسدة - کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے - وقبول العقد في الحر شرط فيه - حالانکہ
آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے - ف - اور یہ شرط فاسد ہے - ثم جميع المسمى للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة
... حنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہے جسکا نکاح صحیح ہو گیا - وعندهما يقسم على مهر مثليهما - اور دونوں کے نزدیک
... دونوں کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے - ف - مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور حرہ کا مثل تین ہزار اور محللہ کا ایک
... چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا - وهي مسألة الاصل - اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے - ومن
ادعت امرأة انه تزوجها واقامت بينة - اور جس مرد پر ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے

اور دعوی پر گواہ قائم کیے - فجعلہا القاضی امرأتہ - پس قاضی نے اس عورت کو اسکی جورو کر دیا ف - یعنی موافق اس اختیار
تمام کے جو شرع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہی اس معاملہ مین اسکا نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اسنے عورت کو ان گواہون پر اگرچہ عادل
ہون اس مرد کی جورو کر دیا - ولم یکن تزوجہا - حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہین کیا تھا - وسعہا المقام معہ وان تدعہ یجامعہا
عورت کو گنجائش ہی یہ کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے ف - یعنی گنجائش ہی کہ اپنے ساتھ جماع کرنے
دے - ہذا عند ابی حنیفۃ وہو قول ابی یوسف اولا - اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا - وفی قولہ الآخر وہو
قول محمد لا یسعہ ان یطأہا - اور ابو یوسف کے دوسرے قول مین اور یہی امام محمد کا قول ہی یہ حکم کہ مرد کو گنجائش نہین کہ اس عورت سے وطی کرے
وہو قول الشافعی - اور یہی شافعی کا قول ف - ومالک واحمد کا ہی اگر بائع نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور واقع
مین ایسا ہی اختلاف ہی - لان القاضی اخطأ الحجۃ اذ الشہود کذبۃ - کیونکہ قاضی نے حجت کو خطا کر گیا اسلیے کہ گواہ جھوٹے ہین - فصار
کما اذا ظہر انہم عبید او کفار - تو ایسا ہوا کہ جیسے اسوقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہین ف - جنکی گواہی پر نکاح جائز نہین ہوتا تو بلا خلاف
یہ گنجائش نہین ہی اسی طرح اس صورت مین ہی - ولابی حنیفۃ ان الشہود صدقۃ عندہ - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی
کے نزدیک صادق ہین - وہو الحجۃ - اور یہی حجت ہی - لتعذر الوقوف علی حقیقۃ الصدق - کیونکہ حقیقت صدق پر واقف
ہونا متعذر ہی ف - اور جو بات متعذر ہو اسکی تکلیف نہین تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اسپر لازم ہی کہ حکم دیوے
حتی کہ اگر ایسی صورت مین یہ سمجھے کہ مجھپر حکم دینا لازم نہین تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو فاسق ہو جائیگا - لیس علی الاسلام
شرعا حکم قضا واجبی دیا - بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیہما متیسر - برخلاف کفر ورق کے کہ ان دونون پر [illegible]
واقف ہونا آسانی میسر ہی - واذا ابتنی القضاء علی الحجۃ وامکن تنفیذہ باطنا بتقدیم النکاح نفذ باطنا قطعا للمنازعۃ [illegible]
اور جبکہ حجت پر قضا مبنی ٹھہرے اور یہان اسکو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہی بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضا باطن [illegible]
نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جاوے ف - تو یہ قضا نکاح کا پیدا کرنا ہوا اور واسطے شرط ہی کہ [illegible]
مرد کا نکاح جائز ہی اور گواہون کے روبرو حکم ہو یہی عامہ مشائخ کا قول ہی - بخلاف الاملاک المرسلۃ - بخلاف املاک مرسلہ [illegible]
ف - یعنی جبکہ ملک کا سبب بیان نہین کیا مطلقا دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہی اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا [illegible]
اس سے وطی نہین جائز ہی جبکہ واقعی ملک نہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا لیکن ایک ملک ہو پھر اسباب [illegible]
پھر سبب کے احکام مختلف ہین تو حکم قضا باطنا نافذ نہو گا - لان فی الاسباب تزاحما [illegible]
تو یہ نہین ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم [illegible] مولی کے پانی سے مشغول [illegible]
[illegible] وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ [illegible] ف - موجب استبرا یہی احتمال ہی کہ [illegible]
[illegible] مشغول ہو [illegible] ابو اللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہین النہایہ - اور یہ مفید ہی کہ امام محمد کے نزدیک
[illegible] اور احتمال سے باب فروج مین وجوب ہوتا ہی کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہی واللہ تعالی اعلم - م - لہا ان الحکمۃ [illegible]
[illegible] الفراغ - مشتحبین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہی ف - کہ مولی [illegible] مشغول [illegible]
[illegible] بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا - تو یہان استبراء کا حکم نہوگا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب کے - بخلاف [illegible]
[illegible] - برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہی ف - تو شاید رحم مین نطفہ بائع ہوا اور [illegible]
[illegible] جائز نہین تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہین ورنہ جواز کا حکم نہوتا مخفی نہین کہ اس سے تو صرف ایک [illegible]
[illegible] اس انسان کے ساقط مین [illegible] فافہم [illegible] اذا رای امرأۃ تزنی [illegible]

قضاء صرف اظہار واقع نہیں بلکہ حکم ملزم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع نہو اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہے حتی کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور در اصل وہی عام سلطان ہے پھر اسکی طرف سے حاکم جا بجا ہوتے ہیں پس اگر طبیب بے علم مفسد ہو تو اسکو حجر کریگا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے تو اسکو حکم کرے کہ فروخت کر کے قرضہ دے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فروخت کر کے ادا کریگا غرضکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود دنیا کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف اسپر نافذ ہوگا اور یہاں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہوں سے ہے پس اظہار لازم او قسم انشاء ہے پس اگر گواہوں سے اسکے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف میں ہے پس قاضی کے نزدیک جب انکی ثابت ہوا تو اسنے حکم ملزم دیا گواہوں کے ماننے تو اسکے یہی معنی کہ منجانب اللہ اس عورت کو اس مرد کی جورو کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گذرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جاتا ہے پس یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کافر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہیں کہ قاضی کا تصرف اسپر باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں یہ معنی کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا یہ سمجھو کہ پھر قاضی میں مرد و عورت کو جا سے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہے تو اسیطرح قاضی کا تصرف ملزم ہے اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں لقولہ فان تنازعتم فی شیٔ الآیۃ کہ وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری ارادہ ... وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھکر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جاتے ہیں حتی کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث انکن یحکم الخ میں یہ حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعۃ النار ہے۔ یونہی ہے جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کر دیا اسکا اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلق ملک کا دعوی کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن یہ بات واقع میں ہو ہی رہیگی کہ یا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت دراز کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے مثلا ایک شئے تیرے واسطے ثابت کہا ہے تو اسکو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے اسکے سبب میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضا سے قاضی درحقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا الزام پس اگر محکوم بہ کبھی انشاء ہو جاوے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ فقط خبر ہو تو قطع خصومت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلا مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اسکی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا پس مدار نفاذ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف مقصور کر کے قاضی کے حکم پر مرجوع ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالی اعلم بالصواب

(فروع) اگر نکاح میں وقت محدود نکیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دونگا تو نکاح صحیح ہے۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دونگا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ ایسے ہی مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ فقط دن میں ساتھ رہیگا۔ ... سو درہم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہیں۔ ... اہل السنۃ والمعتزلہ کے درمیان مناظرت میں امام ... نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاوی المعتبرۃ ...

میں ہی کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شامی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہے لیکن انکو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتویٰ سے رہیگا۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکفاء

باب جمع ولی اور اکفاء جمع کفو یعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ قرابت و وراثت سے اور ولاء سے اور امامت سے اور بادشاہت سے۔ النہر۔ جو لوگ ولی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہوسکتے تا صنجان لیکن بشرطیکہ ہتک حرمت نکرے۔ ق۔ مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہے اور اسی پر فتویٰ رہیگا۔ الوجیز۔ مملوک و مرتد وغیرہ کی ولایت نہیں ہے اور کافر کی ولایت کافر پر ہے۔ م۔ ینعقد نکاح الحرۃ العاقلۃ البالغۃ برضاہا وان لم یعقد علیہا ولی بکرا کانت او ثیبا۔ منعقد ہو جاتا ہے نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر ولی عقد نکرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وعن ابی یوسف انہ لا ینعقد الا بولی۔ اور ابو یوسف سے (نوادر میں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفا۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا۔ ف۔ اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہو۔ ع۔ وقال مالک والشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلا۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ ف۔ اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تعضلوہن ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مت روکو عورتوں کو اس سے کہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہے پس جب وہ مختار ہیں تو منع کرسکتے ہیں کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے بارے میں آیت کا نزول ہے کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور بدلیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کرلیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی وابن عدی والطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد لمقاصدہ والتفویض الیہن مخل بہا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہیں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سپرد کرنا ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہے۔ ف۔ تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان محمدا یقول یرتفع الخلل باجازۃ الولی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے سے خلل دور ہو جائیگا۔ ف۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گذر جائے تو آوے تو انکو مت روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کرلیں۔ کیونکہ خلع کے لالچ سے رجعت کرلیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہے۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہیں اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے اور ولی کی صرف اجازت ہے پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ ووجہ الجواز انہا تصرفت فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکونہا عاقلۃ ممیزۃ۔ اور یہ عورت اہل تصرف ہے کیونکہ وہ خود عقل والی تمیز دار ہے۔ ف۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہے تو اسکا تصرف جائز ہے۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اسکو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولہا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہروں میں پسند کا حق ہے۔ ف۔ یعنی کیسے کہ بعض شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحۃ

اور نکاح باندھ دینے کا سوال اسکے ولی سے صرف اسواسطے کیا جاتا ہی تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہو ف۔ لوگ یہ کہین کہ یہ
عورت بڑی شوخ چشم دیدہ کی دلیر ہی کہ خود عقد باندھتی ہی اور حدیث مین ہی کہ ایّم یعنی بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے
زیادہ حقدار ہی اور باکرہ سے اسکی ذات مین اجازت لیجاوے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہی۔ رواہ الترمذی ومسلم وغیرہ۔ اور
سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اُسنے آنحضرت صلعم سے عرض کیا تو فرمایا کہ
تیرا اختیار اسپر نہین ہی اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ اور حدیث عکرمہ عن ابن عباس
مین روایت کی کہ ایک باکرہ نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اُسکے باپ نے اُسکا نکاح کیا حالانکہ مین راضی نہین ہون تو
آنحضرت صلعم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد ثقات ہی لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہی پھر مراسیل جیسے ہمارے وجمہور کے
نزدیک حجت ہین۔ اور صحیح مسلم مین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہی کہ جب آنحضرت صلعم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور متعلق کیے
تو ام سلمہ رض نے اپنے پسر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہی کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ
ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا غائب ہین پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت مین بیان کردے
پس تزویج مین عورت کو خود اختیار ہی صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہی چنانچہ اسی حدیث مین حضرت صلعم نے فرمایا کہ تیرے
اولیا مین کوئی شاہد یا غائب ایسا نہین جو اسکو منظور نکرے فافہم۔ ع۔ ثم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر
الکفو۔ پھر ظاہر الروایۃ مین کچھ فرق کفو اور غیر کفو مین نہین ف۔ یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ
منعقد ہو جائیگا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت مین ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہی ف۔
حتی کہ نکاح فسخ کرا دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہی اور بعد ولادت کے نہین فافہمو الخ۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف
انہ لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نوادر حسن مین ابوحنیفہ وابو یوسف سے روایت ہی کہ غیر کفو مین نہین جائز ف۔ یعنی عورت
نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منعقد نہوگا۔ لانہ کم من واقع لا یرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہین
ہوتے ہین ف۔ یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہین اور نہ ہر قاضی عادل ہی۔ تو گویا کہ ہی مین جائز ہونا چاہیے۔ م۔ یہی روایت
حسن واسطے فتوی کے مختار واصح ہی القاضی والقنیۃ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرا دے تو صحیح نہین ہی الحقائق ع۔ ویروی
رجوع محمد الی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کیطرف مروی ہی ف۔ پس تینون اماموں کا اتفاق ہو گیا
پھر صغیرہ باکرہ وثیبہ دونون کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہی اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہین۔ ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ
علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہین ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ف۔ کہ باکرہ
کو مجبور کر سکتا ہی اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الاعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہی ف۔ وجہ قیاس دونون
کی نادانی ہی۔ وہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الاب صداقہا بغیر امرہا۔ اور یہ بات
اسوجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہی کیونکہ تجربہ نہین کیے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مہر بدون اسکے حکم
اسکا باپ وصول کرتا ہی ف۔ جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہی نہ انکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ
اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انہا حرۃ مخاطبۃ فلا یکون للغیر علیہا ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزاد
ہی تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ اگرچہ آزاد
ہی) اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہی ف۔ یہ بالغہ مین باقی نہین۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ
الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ف۔ یعنی ایمان لانے اور فرائض
روزہ نماز ادا کرنے کا حکم الٰہی اسپر متوجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہی تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہین

فصار کالغلام۔ تو یہ مثل طفل کے ہو گیا ف۔ یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہے
وکالتصرف فی المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال میں ف حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہو تو ایسا اجبار بھی جائز
نہیں۔ وانما یملک الاب قبض الصداق برضاہا دلالۃ۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسی
سے ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہے ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہے۔ ولہذا لایملک
مع نہیہا۔ اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا مہر نہیں وصول کر سکتا ف۔ تو جبری نہیں بلکہ اجازۃً
ہے۔ قال فاذا استاذنہا الولی فسکتت او ضحکت فہو اذن۔ کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی
پس وہ چپکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکر تستامر فی نفسہا فان سکتت فقد رضیت
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہو گئی تو راضی
ہو گئی ف۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رضی سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح
نکی جاوے یہاں تک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نکیا جاوے حتی کہ اس سے اجازت لیجاوے لوگوں نے عرض
کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہے فرمایا یہ کہ چپ ہو جاوے ع۔ لان جہۃ الرضا فیہ راجحۃ لانہا تستحیی عن
اظہار الرغبۃ لاعن الرد۔ کیونکہ چپ ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
کرتی ہے نہ انکار کرنے سے ف پس راضی نہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والضحک ادل علی الرضا من السکوت۔ اور ہنسنا
تو چپ ہونے سے بھی بڑھکر رضامندی کی دلیل ہے ف۔ اور یوں ہی مسکرانا لتبول فتح المجیدع۔ بخلاف ما اذا بکت
لانہ دلیل السخط والکراہۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی وناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل اذا ضحکت
کالمستہزیۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہے۔ لایکون
رضا۔ تو ایسا ہنسنا رضامندی نہوگا ف۔ اسی پر فتوی ہے البحر۔ واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا۔ اور جب بغیر آواز
رونی تو رد نہوگا ف۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضیخان م۔ اسی پر فتوی ہے المبسوط الذخیرہ ع م۔ اگر بآواز بلند رونی پھر
عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہو گیا المعراج۔ سکوت ۱۹ مسائل میں اور اشباہ میں ۳۷ مسائل میں بمنزلہ قول ہے
از انجملہ ایک اجازت بکر ہے۔ دوم ولی نے عقد کیا اور اسکو خبر پہونچی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر تیرا نکاح کر دیا پس ساکت
ہو گئی تو عقد لازم ہوا المحیط الکافی۔ سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ ہوئی
اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہو گیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہے۔ شوہر کو
وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہے السراج م۔ قال وان فعل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامر غیر الولی۔ یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے۔ او ولی غیرہ
اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لم یکن رضا حتی تتکلم بہ۔ تو باکرہ کی رضا
حاصل نہوگی یہاں تک کہ باکرہ اسکو زبان سے کہے ف۔ اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہوگا۔ لان ہذا السکوت
لقلۃ الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالۃ علی الرضاء ولو وقع فہو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
التفات نکرنے کی وجہ سے ہے تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے ف۔ کہ شاید
رضامندی مراد نہو۔ والاکتفاء بمثلہ للحاجۃ۔ اور سکوت کے مثل امور پر اکتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہے ف۔ کہ ولی سے
کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں ف
تو زبانی اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی

ف خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات م - تو یہاں شرم سے ضرورت قائم ہے حتی کہ سکوت کافی ہے - لانہ قائم مقامہ کیونکہ
ایلچی بجائے ولی کے ہے - ویعتبر فی الاستیمار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ
اور اجازت لینے مین شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہوجاوے معتبر ہے تاکہ باکرہ بالغہ کی اسمین رغبت اسکی بے رغبتی سے
ظاہر ہوجاوے ف - اور اگر فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہے یون ہی جب اسکے چچازاد و قرابتی
جو معدود ہین ذکر کیے ہون - اور اگر اسنے کہا کہ جو تو کرے مجھے منظور ہے تو کچھ حاجت نہین - ت - ولا تشترط تسمیۃ المہر
ہو الصحیح لان النکاح صحیح بدونہ - اور اسمین مہر بیان کرنا شرط نہین اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہے ف
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہے الفتح اور صحیح یہ کہ شرط نہین المبسوط ع - ولو زوجہا فبلغہا الخبر فسکتت فہو علی
ما ذکرنا - اور اگر اسکا نکاح کردیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہوگئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہمنے ذکر کی ف کہ ولی یا اسکے
ایلچی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے اور غیر مین زبان سے اقرار ضروری ہے - لان وجہ
الدلالۃ فی السکوت لا تختلف - کیونکہ سکوت مین رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہین ف خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو - ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیہ العدد - پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی مین شرط ہے عدد ف
یعنی کم تر دو آدمی ہون - او العدالۃ - یا عادل ہونا ف جبکہ ایک ہو - عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما - یہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ف کہ انکے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہو - ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا - اور اگر مخبر ایلچی ہو تو بالاتفاق اسمین کچھ شرط نہین ہے - ولہ نظائر - اور اسکے نظائر ہین ف
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہوجانے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنے موکل کا ایلچی نہین ہے تو وکیل کا تصرف برابر قائم رہیگا مگر
تک جبکہ مخبر عادل ہو یا دو عدد ہون تو معزول ہوجائیگا - ولو استاذن الثیب فلا بد من رضاہا بالقول - اور اگر ولی نے
ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضرور ہے - لقولہ علیہ السلام الثیب تشاور - کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ ثیب مشورت کیجائیگی ف یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہین بلکہ صحیح مسلم
مین ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہے
ف تو اپنے نکاح مین وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے - ولان النطق لا یعد عیبا منہا - اور اسلیے کہ ثیبہ کے حق مین
زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہین ہوتا - وقل الحیاء بالممارسۃ فلا مانع من النطق فی حقہا - اور ممارست کی وجہ سے
اسکی حیاء خود کم ہوگئی ہے تو اسکے حق مین بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہین ہے - واذا زالت بکارتہا بوثبۃ او حیضۃ
او جراحۃ او تعنیس فہی فی حکم الابکار - اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کود پھاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ
عمر دراز ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتون کے حکم مین ہے - لانہا بکر حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا - کیونکہ یہ عورت
درحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہلا ہی پہونچنے والا ہے ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے - ومنہ الباکورۃ
والبکرۃ - اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے ف باکورہ پہلا پھل و میوہ اور بکرہ اول صبح - یون ہی یہ عورت ہے کہ پہلے
اسکی رسائی مرد سے ہوگی - تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ حقیقۃً نہو - ولانہا تستحیی لعدم الممارسۃ - اور اسوجہ سے کہ وہ بھی
بوجہ عدم ممارست کے حیاء کریگی ف تو زبان سے صریح اجازت نہ دیگی - ولو زالت بکارتہا بزنا فہی کذلک عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف و محمد و الشافعی لا یکتفی بسکوتہا لانہا ثیب حقیقۃ - اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہوگئی ہو
تو وہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک باکرہ کے حکم مین ہے اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اکتفا نکیا جائیگا کیونکہ
وہ حقیقت مین ثیبہ ہے - لان مصیبہا عائد الیہا - کیونکہ جو اسکو پہونچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہونچیگا ف یعنی جو فعل اسکے

بزنا سے پہونچا وہی اب نکاح سے پہونچیگا - تو ثیبہ ہے - ومنه المثوبة والمثابة والتثويب - اور اسی سے مثوبہ اور مثابہ اور تثویب
مشتق ہیں ف - مثوبہ جو عمل نیک کا ثواب ملے گویا دوبارہ عمل مل گیا اور مثابہ جہاں آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کعبہ کو
مثابہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار لوٹ کر حج وغیرہ کے لیے آتے ہیں اور تثویب اذان کو دوہرانا - پس جب اس عورت کے ساتھ
دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہے - ولابی حنیفة ان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق
فتمتنع عنه - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو باکرہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولنے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے
باز رہیگی ف - تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی - فيكتفى بسكوتها كيلا تتعطل عليها مصالحها - تو اسکی خاموشی پر اکتفا
کیا جاوے تو اسکے مصالح معطل نہ رہیں - بخلاف ما اذا وطئت بشبهة او نكاح فاسد - بخلاف اسکے اگر وہ شبہہ سے
وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو ف - مثلاً بیہودہ عورتوں نے اسکو بجائے اسکی بہن کے دل لگی میں سلا دیا حتی کہ
بہن کے شوہر نے شبہہ میں اس سے وطی کر لی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد ہو کر دخول واقع ہوا - چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی اور
اسکو عقر یا مہر دلایا گیا - تو اس صورت میں وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہے - لان الشرع اظهره حيث علق به احكاما - کیونکہ شرع نے
اسکو ظاہر کر دیا اسلیے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں ف - مانند عدت ومہر وغیرہ کے - اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ
وعورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ کر دیں حتی کہ اور لوگ اسکو باکرہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے اور اسکی اجازت
بغیر زبانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اسکو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا - اما الزنا فقد ندب الى ستره - رہا زنا
تو شرعاً اسکو پوشیدہ کرنے پر ندب کیا ہے ... اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ باکرہ کے شمار ہے پس زبانی قول شرط کرنا خلاف
شرع ہوگا ... حتى لو اشتهر حالها لا يكتفى بسكوتها - حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشتہر ہو جاوے تو اسکے سکوت پر اکتفا نہ کیا
جائیگا - ف - لیکن واضح ہو کہ اشتہار سے لوگوں کی بدگوئی یا ان اپنی اپنی ... پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشتہر ہونا یہ کہ شرعاً چار
گواہ ... گواہی دی ... پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو
وہ تہمتی ہیں چنانچہ جو اسکو قذف کریں ... مارا جاویگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہوگا انشاء اللہ تعالی - مسئلہ اختلاف شوہر وزوجہ
... واذا قال الزوج بلغك النكاح فسكتت - اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچی پس تو خاموش
رہی ف - ... کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا - وقالت رددت - اور باکرہ بالغہ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا تھا ف اور
وہ ... گواہ نہیں ہیں - فالقول قولها - تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا - وقال زفر القول قوله - اور زفر نے
کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا - لان السكوت اصل والرد عارض - کیونکہ سکوت کرنا تو اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے ف
یعنی اصل میں خاموشی تھی اسپر بولنا پیدا ہو تو رد ہوا اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکے اوپر جو عارض ہو اسکے واسطے
دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے تو اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے - فصار كالمشروط له الخيار اذا
ادعى الرد بعد مضي المدة - تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا
دعوی کیا ف - یعنی مثلاً زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکر کو تین روز تک اختیار ہے چاہے اس مدت میں بیع توڑ دے
پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں نے قاضی کے سامنے مخاصمہ پیش کیا پس زید نے کہا کہ تو نے بیع پوری کی رد نہیں کی اور بکر
نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہے کیونکہ تمام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض تو بکر اپنے گواہ لاوے اسی طرح یہاں سکوت
اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے - ونحن نقول انه يدعى لزوم ... وملك البضع - اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعوی کرتا ہے
کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا - والمرأة تدفعه ... اسکو دفع کرتی ہے - فكانت منكرة - تو عورت انکار
کرنے والی ٹھہری ف - اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکر کا قبول ... لانا مدعی پر لازم ہے - كالمودع اذا ادعى رد الوديعة

جیسے وہ شخص جسنے اپنی حفاظت مین مال ودیعت لیا ہی جب ودیعت واپس دینے کا مدعی ہو ف۔ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہی
کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہی اور مالک ودیعت اسپر ثابت کرنا چاہتا ہی ع۔ بخلاف مسئلۃ الخیار لان اللزوم
قد ظہر بمضی المدۃ۔ برخلاف مسئلہ خیار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہوگیا ف۔ تو جو شخص اس ظاہر
کے خلاف مدعی ہی وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوتہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے
چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہوگیا ف۔ یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہوگیا۔ لانہ
نور دعواہ بالحجۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے دعوی کو حجت یعنی گواہون سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس
گواہ نہون ف۔ اور اسنے چاہا کہ عورت منکرہ سے اُسکے دعوی پر قسم لیجاوے۔ فلا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ۔ تو ابو حنیفہ
کے نزدیک عورت پر قسم نہین ف۔ بخلاف صاحبین۔ وہی مسئلۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ۔ اور یہ چھ چیزون
مین قسم لینے کا مسئلہ ہی ف۔ یعنی نکاح و رجعت اور ایلا مین وطی کر لینا و رقیت و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزون مین
ابو حنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکر پر قسم نہین خلافا لصاحبیہ۔ وسیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب
کتاب الدعوی مین انشاء اللہ تعالے تیرے پاس بیان آویگا ف۔ بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
بہت مشکل و مجتہد کا کام ہی۔ لیکن اس مقام پر فتوی یہ کہ عورت بالغہ باکرہ پر جو منکر ہی قسم عائد ہی کما فی الدر۔ یہی قول صاحبین
والائمۃ الثلثۃ ہی م۔ شوہر مرا و عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثون نے اجازت
کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا اگرچہ خبر پہونچی تو
مین راضی ہوئی تھی تو قول وارثون کا ہی اور عورت گواہ لاوے۔ (قنیہ) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ مین اجازت چاہی
عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہین اور قبل عقد کے رد ہی پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاموش
ہو رہی تو علی الاصح جائز ہی جیسے اسکی موجودگی مین نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہی بشرطیکہ
جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھکر نکاح کر دیا اسنے کہا کہ مین بالغہ ہون تو اسی کا قول ہی اور اسی کے گواہ قبول ہین بشرطیکہ
عمر اسکو محتمل ہو۔ شد۔ ویجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجہا الولی۔ اور جائز ہی یعنی منعقد ہی نکاح صغیر کا
یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکرا کانت الصغیرۃ او ثیبا۔ خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو ف۔ اسطرح کہ قبل بلوغ
کے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا مر گیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ لیکن ہی ولی خواہ باپ و
دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو العصبۃ۔ اور ولی وہ ہی جو عصبہ ہو ف۔ یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیر یا صغیرہ مر جاوے
تو جنکا مفروض حصہ ترکہ مین دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض مین معلوم ہوگا۔ و اولیاء کا بیان آتا ہی۔ و مالک
یخالفنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رح سوائے باپ کے دیگر اولیاء مین ہمسے مخالفت کرتے ہین ف۔ تو کہ دادا کا نکاح
کرنا منعقد نہین کہتے۔ والشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رح ہمسے مخالفت کرتے ہین سوائے باپ و دادا کے
دیگر اولیاء مین۔ وفی الثیب الصغیرۃ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ مین بھی مخالفت کرتے ف۔ اور کہتے ہین کہ صغیرہ جب
ایک مرتبہ ثیبہ ہوگئی تو اب شرم نہین پس اسکی زبانی رضامندی ضروری ہی اور ہم کہتے ہین کہ نابالغی سے حماقت قائم ہی و تمام کلام آتا ہی
وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحرۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک رح کی وجہ یہ ہی کہ آزاد پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت
ہوتی ہی۔ ولا حاجۃ لانعدام الشہوۃ۔ اور یہان کچھ حاجت نہین بوجہ شہوت نابود ہونے کے ف۔ کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہی
تو قیاسا باپ کی بھی ولایت نہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت نصا بخلاف القیاس۔ لیکن باپ کا ولی ہونا از راہ نص کے برخلاف
قیاس ثابت ہوا ف۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے چھ سالہ عمر مین بولایت حضرت ابوبکر الصدیق

نکاح کر لیا اور نو برس کی عمر میں زفاف ہوا۔ پس قیاس کو یہاں دخل نہیں بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا۔ والجد لیس فی معناہ فلا یلحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لاحق نکیا جاوے ف۔ شافعی کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہو حتی کہ فرائض میں باپ نہو تو دادا بجائے اُسکے قائم ہے۔ قلنا لا بل ہو موافق للقیاس۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہے ف۔ تو دادا اور مانند اسکے سب داخل ہیں۔ لان النکاح یتضمن المصالح۔ اسواسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہے۔ ولا تتوفر الا بین المتکافئین عادۃ۔ اور عادت یوں ہی جاری ہو کہ یہ مصلحتیں پھر پور نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولا یتفق الکفو فی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا ف۔ شاید صغر میں میسر ہو پھر بعد بلوغ کے نہو۔ فاثبتنا الولایۃ فی الصغر احرازا للکفو۔ تو ہمنے صغر میں ولایت ثابت کی تا کہ کفو حاصل کر لیا جاوے ف۔ اور جب اسلیے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتم بالتفویض الی غیر الاب والجد لقصور شفقتہ وبعد قرابتہ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں نظر مصالح پورا نہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اُسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لا یملک التصرف فی المال مع انہ ادنی رتبۃ فلان لا یملک التصرف فی النفس وانہ اعلی اولی۔ اور اسی قصور و دوری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہے پس بالضرور اولی ہے کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابو نپاوے درحالیکہ جان کا درجہ بڑھکر ہے۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ و دادا میں ہے ف۔ صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ وما فیہ من القصور اظہرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اُسکو ہمنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ف۔ یعنی سوائے باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتی کہ صغیر مثلاً چاہے بلوغ کے بعد فسخ کر دے۔ بخلاف التصرف فی المال بخلاف مال میں تصرف کے ف۔ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ اسمین صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانہ یتکرر کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے ف۔ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے خرید کر پھر کہیں اور گیا۔ فلا یمکن تدارک الخلل۔ تو خلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا تفید الولایۃ الا ملزمۃ۔ تو اسمیں کوئی ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے ف۔ یعنی اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع القصور لا تثبت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے ف۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی رح نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ فی المسئلۃ الثانیۃ ان الثیابۃ سبب لحدوث الرای لوجود الممارسۃ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رح کے قول کی یہ وجہ ہے کہ ثیبہ ہونا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے بوجہ ممارست پائے جانے کے ف۔ یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود عقل ہو جاتی ہے اگرچہ بعض ہنوز حاصل نہو۔ فادرنا الحکم علیہا تیسیرا۔ تو ہمنے آسانی کے لیے ثیب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا ف۔ جو ثیبہ ہو خود مختار ہے چاہے نکاح منظور کرے یا ترک کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ۔ اور ہماری دلیل وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت متحقق ہے اور شفقت وافر ہے ف۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا کو اسپر وافر شفقت ہے تو انکو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسۃ تحدث الرای بدون الشہوۃ۔ اور کوئی ممارست نہیں جو بدون شہوت کے رائے پیدا کرے ف۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطی نہیں کی۔ فیدار الحکم علی الصغر۔ تو حکم کا مدار کمسنی پر ہوگا ف۔ یعنی بالغ ہونا یا نہونا پس جو بالغ نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اسپر ولایت حاصل ہے اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

ویؤیدہ کلامنا فیما تقدم قولہ علیہ السلام النکاح الی العصبات ۔ اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہی کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہی ۔ من غیر فصل ۔ بدون تفصیل کے فرمایا ف یعنی جملہ عصبات بدون قید باپ
یا دادا وغیرہ کے ۔ لیکن یہ حدیث سرخسی وسبط ابن الجوزی نے حضرت علی رض سے موقوفاً و مرفوعاً ذکر کی اور کسی نے روایت
نہین کی ع ۔ والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الارث ۔ نکاح کی ولایت مین عصبات کی
ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہی ف ۔ چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے ابعد محجوب ہوتا ہی
اسی طرح نکاح مین ۔ الابعد محجوب بالاقرب ۔ اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہی ف عورت کا سب سے اقرب ولی اسکا بیٹا
پھر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اور پرتک ۔ المحیط ۔ پھر ایک ماں باپ کا بھائی پھر فقط باپ کی طرف کا پھر ماں
کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہرایک کی اولاد نرینہ ۔ پھر چچا اور آپس مین حقیقی و علاتی و اخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا
کے پسر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل مذکور پھر انکی اولاد بتفصیل مذکور علیٰ ہذا ۔ چنانچہ ہرایک کو حق ہی یا ہیتوں کی
ولایت ہی ۔ پھر آزاد کرنے والا مولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر مولی کے عصبات بترتیب مذکور ۔ پھر جب عصبات نہون تو ابوحنیفہ
کے نزدیک اول ماں پھر دختر پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائین اور تمام
تفصیل میراث مین ہی ۔ پھر جس سے موالات کی و اسکے عصبات پھر قاضی جسکے فرمان مین یہ اختیار ہو اور تمام الکلام فی الفتاوی
ایسا واضح ہو کہ درجہ اول پسر و اسکا سلسلہ ہی تو فرض کرو کہ عورت کا پسر یا پوتا یا پرپوتا اور باپ دادا اور بھائی تینوں قسم کے ہین تو وہ ولی
پسر یا پوتے یا پرپوتے کو ہی اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہین ۔ اگر پسری سلسلہ مین کوئی نہو تو باپ ہی اور دادا وغیرہ محجوب ہین اگر کوئی
نہو صرف تینون قسم کے بھائی ہون تو حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہین علیٰ ہذا القیاس ۔ پھر واضح ہو کہ باپ دادا اور دیگر
اولیاء مین فرق معلوم ہوچکا ۔ فان زوجہا الاب او الجد ۔ پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونون کو ۔ یعنی الصغیر
او الصغیرۃ ۔ یعنی صغیر یا صغیرہ کو ۔ فلا خیار لہما بعد بلوغہما ۔ تو دونون کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار نہین ہی ف یعنی
نکاح رکھنے یا توڑنے مین اختیار نہین ۔ لانہما کاملا الرای وافرا الشفقۃ فیلزم العقد بمباشرتہما کما اذا باشراہ برضاہما
بعد البلوغ ۔ کیونکہ باپ و دادا دونون رائے مین پورے اور شفقت مین بھرپور ہین تو انکی عمل کرنے سے عقد لازم ہوجائیگا
جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے انکی رضامندی سے دونون نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہی ف پس اگر باپ یا دادا نے دختر
کا مہر بغبن فاحش قبول کیا یا طفل صغیر کا مہر بغبن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہی ۔ اور یہی معتوہ
اور پسر مجنون کا حکم ہی ۔ یہ اسوقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہودگی تصرفات مین از راہ حماقت و فسق وغیرہ کے ظاہر نہو اور اگر ظاہر ہو
تو بالاتفاق نکاح صحیح نہین ۔ یون ہی اگر نشہ مین اپنی دختر صغیرہ کو مرد فاسق یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے
کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہین البحر ۔ وان زوجہما غیر الاب والجد ۔ اور اگر صغیر و صغیرہ کو سوا باپ و دادا کے کسی نے
بیاہ دیا ہو ۔ فلکل واحد منہما الخیار اذا بلغ ۔ تو صغیر و صغیرہ مین سے ہرایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہی یعنی ۔ ان شاء
اقام علی النکاح وان شاء فسخ ۔ اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہوچکی ہو
ف اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہین ہوا ۔ ت ۔ وہذا عند ابی حنیفۃ و محمد رح ۔ اور یہ حکم امام
ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہی ۔ وقال ابو یوسف لا خیار لہما اعتبارا بالاب والجد ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نہین
اختیار ہی بر قیاس باپ و دادا کے ف کیونکہ قرابت مین سب مشترک ہین ۔ ولہما ان قرابۃ الاخ ۔ اور ابوحنیفہ و
محمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ف اگرچہ بعد باپ و دادا کے باقیون سے بڑھکر ہی ۔ ناقصۃ ۔ ناقص ہی ۔ والنقصان
یشعر بقصور الشفقۃ ۔ اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہی ۔ فیتطرق الخلل فی المقاصد عسیٰ ۔ تو ایسا لگتا ہی

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہو ف پس جن اولیاء میں نقص ہے سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بخیار الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہے ف تو واجب ہوا کہ انکو خیار بلوغ حاصل ہو۔ واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سوا سے میں مطلقاً خیار کا جواب ماں و قاضی کو شامل ہے ف پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو خیار حاصل ہے۔ ہو الصحیح من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں رائے ناقص ہے ف وہ ماں ہے۔ ونقصان الشفقۃ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہے ف اور وہ قاضی ہے۔ فیتخیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا ف پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ رہا فسخ واقع ہونا تو فرمایا۔ ویشترط فیہ القضاء۔ اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے ف تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف خیار عتق کے ف یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو خیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند کرے یا نہیں پس اگر فسخ کریگی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان الفسخ ہہنا لدفع ضرر خفی وہو تمکن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانثی فجعل الزاما فی حق الآخر فیفتقر الی القضاء۔ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی جہت سے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضائے قاضی کی حاجت ہوئی ف کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ وخیار العتق لدفع ضرر جلی وہو زیادۃ الملک علیہا۔ اور خیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاق ہونا جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یختص بالانثی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے ف جیسے مرد کو طلاق کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعاً۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ف دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے سے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لایفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فہو رضا۔ پھر ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہے ف خواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فتسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہ ہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہانتک کہ جان کر پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لاتتمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے آگاہ ہو اسواسطے کہ اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفرد بہ۔ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہے ف صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی ف کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نجاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں ہو تو جبتک نجانے تبتک فسخ یا بحال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کریگی تو فسخ ہوگا اور سکوت کریگی تو لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو ف یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدار دار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے ف تو اسپر لازم تھا کہ اپنے متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہوگی ف حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

دعوی کیا کہ مین نکاح کی اجازت نہین دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھکو رد کرنے کا اختیار حاصل ہو تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دار الاسلام دار العلم ہو جب چاہتی جان لیتی بخلاف المعتقۃ - برخلاف اُس لونڈی کے جو آزاد کی گئی ف اور کسی شوہر کے تحت مین ہو اور خاموش رہی پھر اُسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہو پس اُسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہو تو عذر قبول ہوگا لان الامۃ لاتتفرغ لمعرفتہا فتعذرت بالجہل لثبوت الخیار - اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہین ہوسکتی تو خیار حاصل ہونا جاننے مین معذور رکھی جائیگی - ثم خیار البکر یبطل بالسکوت ولایبطل خیار الغلام مالم یقل رضیت او یجیٔ منہ ما یعلم انہ رضا - پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہوا اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیر کا خیار نہین باطل ہوتا جبتک نہ کہے کہ مین راضی ہوا یا اُسکی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہو ف صغیرہ مین تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کرکے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہوگیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلا وطی کرلے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق مین سکوت دلیل رضامندی نہین جیسے ثیبہ عورت مین لہذا فرمایا - وکذلک الجاریۃ اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ - اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اُس سے شوہر نے وطی کرلی ہو - اعتبار لہذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح - یعنی یہ حکم ہو بقیاس اس حالت کے بحال ابتداے نکاح ف یعنی ثیبہ بالغہ کا عقد کرے اگر ولی نے پوچھا اور اُسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہین جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل صرد ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہوکر بالغہ ہونے والی کا حال ہو - اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر مین مدخولہ ہوچکی ہو بالغ ہوکر اسکو خیار حاصل ہو حتی کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ کر دیا جائیگا - وخیار البلوغ فی حق البکر لایمتد الی آخر المجلس - واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق مین آخر مجلس تک دراز نہوگا ف یعنی جس صغیرہ کا سواے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس مین بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا تمام جلسہ کے آخر تک اُسکو اختیار مین مہلت نہین بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا - اور اگر اُسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہو غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کرو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہین ہوتا اسی طرح یہان ہو - ہان نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا - اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفعہ کی خبر دیگئی تو لازم ہو کہ کہے مین نے دونون حق طلب کیے پھر دونون کی تفسیر کرے - ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے مین پچھلا باطل ہوگا - واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے فسخ کیا اور گواہ کر لیے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے م ع ف - یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا - ولایبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام - اور جو صغیرہ ثیبہ ہوکر بالغہ ہوئی یا صغیر کہ بالغ ہوا تو اسکا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہو جانے کے باطل نہوگا ف یعنی مجلس بدل جانے سے بھی نہین باطل ہوگا لانہ ماثبت باثبات الزوج - کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہین حاصل ہوا ف تا کہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسکے شوہر نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ صرف مجلس تک ہو پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہوگیا اور یہان خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہین - بل لتوہم الخلل - بلکہ خلل کے احتمال پر ہو ف جو ولی ناقص کی راے سے پیدا ہوا ہو - فانما یبطل بالرضاء - پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا - غیر ان سکوت البکر رضا - لیکن یہ بات ہو کہ باکرہ کا چپ ہو جانا رضامندی ہو ف اور ثیبہ و مرد و نوجوان کے حق مین سکوت نہین بلکہ قول یا فعل چاہیے - تو جب تک نہو باقی رہیگا - اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اُسکی خدمت کرتی رہے الخلاصہ - اور مضمون

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہوجاوے یا اختیار سے وطی کرلے دے الجوامع - اور اگر عورت نے کہا کہ اسنے مجھے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہے مف - بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قولی یا فعلی تک رہیگا - بخلاف خیار العتق - برخلاف خیار العتق کے ف کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہے - لانہ ثبت باثبات المولی وہو الاعتاق - کیونکہ یہ خیار تو مولی کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ف یعنی مولی نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا - فیعتبر فیہ المجلس - تو اسمیں مجلس کی حد معتبر ہے - کما فی خیار المخیرۃ - جیسے مخیرہ عورت کے خیار میں ف جسکو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے مجلس کی حد معتبر ہے - رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح رد کیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہے تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ ثم الفرقۃ بخیار البلوغ لیس بطلاق - پھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے - لانہا تصح من الانثی - کیونکہ یہ فرقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے ف حتی کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہوگئی - ولا طلاق الیہا - حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے ف - تو یہ فرقت طلاق نہوئی - وکذا بخیار العتق لما بینا - اور یونہی جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہمنے بیان کی ف کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں - بخلاف المخیرۃ - برخلاف مخیرہ کے ف کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے - لان الزوج ہو الذی ملکہا وہو المالک للطلاق کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا ف تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب کے ہوئی تو مخیرہ کی فرقت طلاق ہے - (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہے - یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ نقصان مہر کے ہو - اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے مسئلہ - اگر ایک طلاق دیکر بعد عدت کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلظہ بائنہ ہوکر حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا - خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہے م - وان مات احدہما قبل البلوغ ورثہ الآخر - اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مرگیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا - وکذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفریق - اور یونہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرا ف تو بھی دوسرا وارث ہوگا - یعنی بعد بلوغ کے ایک نے نکاح رد کیا تو اس رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتی کہ مرد اس سے وطی کرسکتا ہے پھر جب قاضی تفریق کردے تو نکاح فسخ ہوگیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا - لان اصل العقد صحیح - کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا ف صرف لازم نہ تھا - والملک الثابت بہ انتہی بالموت اور ملک انتفع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہوگئی ف یعنی پوری ہوگئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہوگی - بخلاف مباشرۃ الفضولی - بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا ف یعنی زید و ہندہ کا عقد ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے - اذا مات احدہما قبل الاجازۃ - جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مرا ف تو دوسرا وارث نہوگا - لان النکاح ثمہ موقوف - کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے ف اسپر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں - فیبطل بالموت - تو موت کی وجہ سے باطل ہوجائیگا ف کہ اب اجازت ناممکن ہے - وہہنا نافذ فتقرر بہ - اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے تو موت سے ٹھیک قرار پاگیا ف حتی کہ اب فسخ نہیں ہوسکتا تو نکاح کے احکام اسپر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہے - قال ولا

ولا ولایۃ لعبد ولا صغیر ولا مجنون ۔ قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنے نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔ لانہ لا ولایۃ لہم علی انفسہم ۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے ۔ فاولی ان لا تثبت علی غیرہم ۔ تو بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی ف ۔ کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو ۔ ولان ہذہ ولایۃ نظریۃ اور اس دلیل سے کہ ولایت مناکحت تو ولایت نظری ہے ف ۔ کہ نظر خود سے بہتر جانکر عقد کر دے ۔ ولا نظر فی التفویض الی ہولاء ۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے ۔ ف ۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہونا اجماع ہے اور صغیر و مجنون بے عقل ہیں ۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا مہینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتوی ہے پس جو مطبق نہو وہ بالاتفاق اپنے افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ جنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو مطبق نہیں ہے تو اسمیں دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اسکے افاقہ تک انتظار نکرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی اسکے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخرین ہے م ف ۔ ولا ولایۃ لکافر علی مسلم ۔ اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے ۔ لقولہ تعالی ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا ۔ بدلیل قول الہی عزوجل ولن یجعل اللہ الآیۃ یعنی اللہ تعالے نے ہرگز کافروں کے لیے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی کبھی ف ۔ اور یہ ایسے امور ہیں جو معنی عبادت کو متضمن ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے ۔ ولہذا لا تقبل شہادتہ علیہ ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر قبول نہیں ہے ف ۔ کما فی الحدیث الصحیح ۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کبھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتی اور اسکے مسائل بہت ہیں کما فی الفتح ۔ ولا یتوارثان ۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں ف ۔ اور یہ معروف اور اسمیں نصوص صریحہ ہیں ۔ اما الکافر فتثبت لہ ولایۃ الانکاح علی ولدہ الکافر ۔ لیکن کافر کو اپنے فرزند کافر کے نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے ۔ لقولہ تعالی والذین کفروا بعضہم اولیاء بعض ۔ بدلیل قولہ تعالی والذین کفروا الخ ۔ یعنی جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں ف ۔ اگرچہ انکی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے ۔ ولہذا تقبل شہادتہ علیہ ویجری بینہما التوارث ۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے ف ۔ بالجملہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وے تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا ۔ ولغیر العصبات من الاقارب ولایۃ التزویج ۔ اور عصبات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے ۔ عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ۔ ومعناہ عند عدم العصبات ۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہو نہ نسبی اور نہ سببی ف ۔ تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے ۔ وہذا استحسان ۔ اور یہ حکم استحسان ہے ۔ وقال محمد لا تثبت وہو القیاس وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہ سے ہے ف ۔ رواہا الحسن بن زیاد ۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب ۔ اور ابو یوسف کا قول اسمیں مضطرب ہے ۔ والاشہر انہ مع محمد ۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اسمیں امام محمد کے ساتھ ہیں ف ۔ اور اکثر روایات میں ابوحنیفہ کے ساتھ الزیلعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفتح ۔ لہما ما روینا ۔ صاحبین کی دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے ف ۔ کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جانب کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہوگا ۔ ولان الولایۃ انما تثبت صونا للقرابۃ عن نسبۃ غیر الکفو الیہا ۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ قرابت کی طرف غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے ۔ والی العصبات الصیانۃ ۔ اور یہ حفاظت عصبات ہی کو مفوض ہے ف ۔ کیونکہ خاندان انہیں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی ۔ ولابی حنیفۃ

ان الولایۃ نظریۃ - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظری ہے - والنظر یتحقق بالتفویض الی من ہو المختص بالقرابۃ
الباعثۃ علی الشفقۃ - اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جسکی قرابت مخصوص باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی ف - پس
وہ نہایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکے حق میں جاری کریگا - خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ملے تو موافق روایت
حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہو تو ایسی قرابت مخصوصہ والے کو ولایت ہوگی - جیسے ماں و بیٹی وغیرہ - ومن لا ولی لہا اور جس عورت
کا کوئی ولی نہو - یعنی العصبۃ من جہۃ القرابۃ - مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہو - اذا زوجہا مولاہا - اگر اسکو اسکا مولی بیاہ دے
الذی اعتقہا - یعنی وہ مولی جسنے اس باندی کو آزاد کیا ہے - جاز - تو جائز ہے - لانہ آخر العصبات - کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبات کے ہے ف - تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی ہو تو پھر اسکا ولی اسکا عصبہ سببی ہوتا ہے - و
اذا عدم الاولیاء - اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف - نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں - اور بقول ابوحنیفہ رح قرابتی اولیاء مثل
ماں وغیرہ کے بھی نہوں - فالولایۃ الی الامام والحاکم - تو ولی ہونا امام المسلمین و حاکم کی طرف راجع ہے - لقولہ علیہ السلام
السلطان ولی من لا ولی لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہو ف - روایت کیا
ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے - اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے - بعض نے
کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کر دے - مترجم
کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں واللہ تعالی اعلم - م - حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی
کے منشور میں نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے - فاذا غاب الولی الاقرب غیبۃ منقطعۃ - پھر اگر وہ ولی جو سب سے
اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس میں اسطرح ہو کہ غیبت منقطعہ ہے ف - اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے
نیچے درجہ کا ولی موجود ہے - جاز لمن ہو ابعد منہ ان یزوج - تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہے اسکو روا ہے کہ نکاح کر دے ف
اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہو نہ تیسرے درجہ والا - چنانچہ اگر اقرب کہ معدوم
مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا - وقال زفر رح لا یجوز - اور زفر رح نے کہا کہ ابعد کا نکاح کرنا نہیں جائز ہے
لان ولایۃ الاقرب قائمۃ - کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے - لانہا ثبتت حقا لہ صیانۃ للقرابۃ فلا یبطل بغیبتہ -
کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کرسکے تو وہ اسکے غائب ہونے سے
باطل نہوگی ف - خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہوگی - ولہذا لو زوجہا حیث ہو جاز - اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
جہاں ہو وہیں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے ف - یہی جواب ظاہر ہے - الظہیریہ پس اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو
وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی - ولا ولایۃ للابعد مع ولایتہ - اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت
نہیں ف - بلاخلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج ٹھہری پس باطل ہے - ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ - اور ہماری
دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے - ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برأیہ - اور یہ کچھ نظر نہیں کہ ایسے
شخص کو ولایت سپرد کیجاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا ف - کیونکہ غائب ہے - ففوضناہ الی الابعد - پس
ہمنے رائے کو ابعد ولی کے سپرد کیا ف - جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکسان ہیں تو جب تک حق ولی اقرب کا
تھا وہ محفوظ رہا - وہو مقدم علی السلطان - اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر - کما اذا مات الاقرب - جیسے جس وقت
کہ ولی اقرب مر جاوے ف - تو جو ولی اس سے بعید ہے وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر رح نے کہا - و
لو زوجہا حیث ہو - اور اگر اقرب جہاں ہو وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے ابعد اطلاع ہونے کے ف - تو جائز ہے - فیہ منع - اسمیں

قول مین منع ہی ف ممنوع ہی یعنے ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہی۔ و لنا ان التسلیم
نقول للابعد بعد القرابۃ و قرب التدبیر وللاقرب عکسہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ہم کہتے ہین کہ جو دور کا ولی ہی اسکو قرابت
مین دوری اور تدبیر مین نزدیکی حاصل ہی اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہی اسکو برعکس ف یعنی قرابت مین نزدیکی اور
تدبیر مین دوری ہی کیونکہ ابعد تو یہان حاضر ہی اور اقرب دور ہی۔ فنزلا منزلۃ ولیین متساویین فایہما عقد نفذ ولا یرد
تو دونون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیون کے قائم ہوگئے پس جسنے عقد کردیا وہ نافذ ہوجائیگا اور رد نہین کیا جائیگا۔ والغیبۃ
المنقطعۃ ان یکون فی بلد لاتصل الیہ القوافل فی السنۃ الامرۃ۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہی کہ اقرب ایسے ملک مین
ہو کہ اس تک قافلہ سال مین نہ پہنچے سواے ایک بار کے۔ وہو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رح کا مختار ہی ف کہ
غیبت منقطع کے یہ معنی ہین۔ وقیل ادنی مدۃ السفر لانہ لانہایۃ لاقصاہ۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر
ہی کیونکہ انتہاے مدت سفر کی کوئی حد نہین ہی۔ وہو اختیار لبعض المتاخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہی
ف جنہین قاضی ابو علی نسفی و ابو علی سغدی و سعد بن معاذ اور ابو عصمۃ المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر شہید
وغیرہم ہین۔ وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہی ولی نکاح ہی۔ فقہاء نے کہا کہ اسی پر فتوی
ہی اور زیلعی نے کہا کہ یہی اکثر متاخرین کا قول ہی۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ۔ اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت مین ہو کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا ف حتی کہ اسی شہر
مین چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفو انتظار نہین کریگا تو غیبت منقطعہ اور ولی
ابعد کی ولایت جائز ہی یہی امام محمد بن الفضل بخاری کا قول ہی اور نہایہ مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین اور امام سرخسی نے مبسوط
مین کہا کہ یہی اصح ہی۔ وہذا اقرب الی الفقہ لانہ لانظر فی ابقاء ولایتہ حینئذ۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہی کیونکہ ایسی حالت
مین ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے مین کوئی بہتر نظر نہین ہی ف اور واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کی قول اور اس قول مین درحقیقت
کچھ مخالفت نہین ہی۔ مصنف کیونکہ دونون کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اسمین غالب گمان
کافی ہی لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہی اور قول دوم مختار
بعض المتاخرین پر ولی ابعد کی ولایت جائز ہی واللہ تعالے اعلم۔ (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو ابعد کو بالاجماع ولایت حاصل
ہوجاتی ہی۔ الخلاصہ۔ سوم۔ پھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ مین سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہین ہوسکتا مگر مجنونہ عورت جوان مین ممکن ہی
واذا اجتمع فی المجنونۃ ابوہا و ابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق مین اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے ف یہ بیٹا اسکے سابق
شوہر سے اب بالغ ہی۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے مین اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہی ف باپ نہین ہی
فی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول مین ہی ف کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت مین
اقرب ہی۔ وقال محمد ابوہا لانہ اوفر شفقۃ من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہی کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہی ف اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہی۔ ولہما ان الابن ہو المقدم
فی العصوبۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے مین بیٹا ہی مقدم ہی ف کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ
میراث ملتا ہی اور بیٹا عصبہ ہوتا ہی۔ وہذہ الولایۃ مبنیۃ علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہی ف اور بیٹا کافی
شفقت رکھتا ہی۔ ولامعتبر بزیادۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہین ہوئی۔ کاب الام مع بعض العصبات
واللہ اعلم۔ جیسے مان کا باپ مع بعض عصبات کے ف یعنی مثلا ایک عورت کا نانا موجود ہی اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہی تو
کچھ شک نہین کہ نانا کی شفقت بڑھکر ہی باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کرکے چچیرا بھتیجا عصبہ ولی رہا۔ بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق جائز ہوجاوے - م - مساوی درجہ کے دو ولیون نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر معًا ہون تو باطل ہے -

فصل فی الکفاءۃ

فصل فی الکفاءۃ - فصل کفو کے بیان میں ف - کفاءت ہمسری برابری اور یہان خاص باتون مین مرد کا ہمسر ہونا یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے - د - **الکفاءۃ فی النکاح معتبرۃ** - نکاح مین کفو ہونا معتبر ہے ف - تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو کر نکاح لازم ہو - ف - **قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء** - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتون کو تزویج نکرین مگر انکے اولیاء اور نہ تزویج کریں مگر ہمسرون سے ف - تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے - **ولان انتظام المصالح بین المتکافئین عادۃ** - اور اس دلیل سے کہ مصلحتون کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسرون میں ہے - ف - اور مقصود نکاح بھی مصلحتین ہین جو بدون ہمسری کے بجائے انتظام کے انتشار و اختلاف ہوجاتی ہین - **لان الشریفۃ تابی ان تکون مستفرشۃ للخسیس فلا بد من اعتبارھا** - کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار ف - کہ مرد بھی شریف ہو - **بخلاف جانبھا** - برخلاف عورت کی جانب کے ف - کہ اسکا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے - **لان الزوج مستفرش فلا تغیظہ دناءۃ الفراش** - کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اسکو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ مین نہیں لاویگا ف - یہی قول ابوحنیفہ و شافعی و احمد و جمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جنمین عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم ہین سوائے دین کے مطلقًا شرط نہیں ہے اور مصنف رح نے جو حدیث ذکر کی اُسکو دارقطنی و ابویعلی وغیرہ نے باسناد مبشر بن عبید عن الحجاج بن ارطاۃ روایت کیا پس حجاج بن ارطاۃ کے ضعیف ہونے مین اختلاف لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثین جھوٹی موضوع ہین اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا - بیہقی نے لکھا کہ کفاءت اعتبار کرنے کی احادیث مین اکثر قابل حجت نہین اور انمین سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی تین چیزین ہین کہ انکو تاخیر مت کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفو پاوے - مین کہتا ہون کہ اسکے راوی سب ثقات ہین اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہے جیسے استدلال ابن الجوزی بحدیث مرفوع کہ تم لوگ اپنے نطفون کے لیے بہتری ڈھونڈھو اور ہمسرون کو نکاح کرو - رواہ ابن ماجہ والحاکم - اور حدیث ابن عمر رض مین ہے کہ جب تمھارے پاس کفو آجاوین تو عورتون کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو - رواہ الحاکم - اور متعدد طرق سے درجہ حسن کو پہنچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہین جیسے کنگھی کے دانے عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں بلکہ فضیلت تو تقوی پر ہے - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبد الرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابوحذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی - شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوگیا - اور حدیث آدمی سب برابر ہین الخ مراد یہ کہ آخرت مین برابر ہین کیونکہ دنیا مین کفو شرط ہونے کی حدیث گذری - ہذا تلخیصہ لیکن مخفی نہ رہے کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت استحباب ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضائے نکاح نہیں بلکہ بضرورت رفع فساد ہے یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ مین آیا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرتے ہو تو اسکو بیاہ دو اور اگر یہ نکروگے تو زمین مین فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا - یہی حدیث مستدل امام مالک وغیرہ ہے کہ صرف دین مین ہمسری منظور ہے نہ دیگر امور مین لیکن حدیث صحیح مین وارد ہے کہ میری امت مین دو باتین کفر کی رہینگی - ایک نسب مین طعنہ دینا اور دوسرے حسب مین فخر کرنا - اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایتلاف پر موقوف ہین تو یہ طعنہ اولیاء پر و فخر بھی

دور ہوگا کہ دونون برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض وکینہ و اختلاف وعداوت پیدا ہوگی جو حرام ہی تو اسکا روکنا واجب اور کبھی
کبھی کہ کفاءت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہین کہ اسمین مرد کو کچھ طعنہ نہین ہی -
رہا اس زمانہ مین جو لوگ لونڈیون کی اولاد مین مرد کو طعنہ دیتے ہین وہ اسلام مین جہالت حادثہ ہی جو سابق مین نہ تھی کیونکہ سید
و شیخ جو اشرف ہین انکے جد اعلی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطن ہاجر رضی اللہ عنہا سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان مین
لاوے تو کفر ہی اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثرون کی مائین ام ولد تھین حالانکہ سب قیامت تک افضل ہین
حدیث مین ہی کہ باندیون سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہی - شوکانی رح نے موضوعات مین کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہی پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو متضمن مصالح ہی مائیہ فتنہ و فساد ہوجاوے انکی رعایت مشروط رہی
پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہی واللہ تعالی اعلم م - پھر کفاءت ولی کا حق ہی نہ عورت کا - ف
واذا زوجت المرأۃ نفسہا من غیر کفو - اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح مین اپنے آپکو دیدیا ف - یعنی بالغہ نے جسکا
ایجاب وقبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہی کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کرلیا - فللاولیاء ان یفرقوا بینہما -
تو عورت کے اولیاء کو دونون مین جدائی کرنے کا حق پہونچتا ہی - دفعا لضرر العار عن انفسہم - بغرض دفع کرنے عار کے اپنے اوپر
سے ف - تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے - اور عورت کو تفریق کا اختیار نہین اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نجانتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کردی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہین اگرچہ نہ جانتے ہون مگر جبکہ انھون نے شوہر سے کفو ہونا وقت
عقد کے شرط کرلیا ہو یا آپس [illegible] کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہی الولوالجیہ - و - رہا یہ بات کہ کن امور مین کفاءت
معتبر ہی تو فرمایا - ثم الکفاءۃ تعتبر فی النسب - پھر کفاءت معتبر ہوتی ہی نسب مین - لانہ یقع بہ التفاخر - کیونکہ نسب کے ساتھ
باہم فخر صحیح ہی ف - وہ خود حرام اور موجب فساد ہی لہذا برابر کردیا یعنی کفو صرف عرب مین ہی خواہ وہ ملک عرب مین ہون یا انکی نسل عجم
شیخ و سید کہلاتے ہین عجم کے ملکون مین ہون - فقریش بعضہم اکفاء لبعض - پس قریش باہم بعضے بعضون کے کفو ہین - ف - اگرچہ
بنو ہاشم و مطلب بہ نسبت نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہون مگر نکاح مین برابر باہم اختلاط رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیان حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہین - والعرب بعضہم اکفاء لبعض - اور باقی عرب آپسمین ایک
دوسرے کے کفو ہین ف - اور قریش کے کفو نہین ہین چنانچہ یہ خود آئین معمول معلوم ہی - م - والاصل فیہ قولہ علیہ السلام
قریش بعضہم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضہم اکفاء لبعض قبیلۃ بقبیلۃ والموالی بعضہم اکفاء لبعض رجل
برجل - اور اصل اسمین یہ حدیث ہی کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہین بطن ببطن اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہین قبیلہ بقبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہین مرد بمرد ف - بعض نے کہا کہ بطن ببطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموما ہر بطن دوسرے کا کفو ہی
حتی کہ بطن بنو ہاشم کفو دیگران ہی لیکن کتب احادیث جنمین روایت ہی حائک و حجام کا استثناء ہی یعنی سوائے جلاہہ و پچھنے لگانے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہین - رواہ الحاکم و ابن عدی و ابو یعلی والدارقطنی
والبزار - بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہین اور کبھی
کہا جاتا ہی کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدیر و تخریجات مین ہی - پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی
جسنے اسلام لاکر کسی عربی سے موالات کرلی اور محتمل ہی کہ مولی یعنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب مین قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہی اور حدیث صحیح
مین وارد ہی کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم مین شمار ہی م - ولا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا - یہ دلیل
اس حدیث مروی کے قریش مین باہم ایکدوسرے پر فضیلت معتبر نہوگی ف - در بارہ نکاح کے ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیون مین سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپکی اولاد اطہار بلاشبہہ افضل ہین پس مراد یہ کہ مناکحت مین سب برابر ہین - وعن محمد انہ لا یکون

نسب مشہور اکا اہل بیت الخلافۃ - اور امام محمد سے روایت ہے کہ (قریش سب باہم برابر ہیں انمیں تفاضل نہیں) مگر انمیں کوئی
نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت ف مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی - کانہ قال تعظیماً للخلافۃ و
تسکینا للفتنۃ - گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ف یعنی ہمنے پر فتنہ نہو
یا وہ لوگ خلفاء کی لڑکیون پر طمع کرتے رہتے چپ ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوگی - اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض و خوارج پیدا ہوئے
ہوا ور یہ لوگ تعظیم میں قصور نکریں اور فتنہ فرو ہو - پھر امام مصنفؒ نے باقی عرب سے استثنا کیا اور فرمایا کہ - و بنو باہلۃ لیسوا
باکفاء لعامۃ العرب لانہم معروفون بالخساسۃ - اور بنو باہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں باہلہ نام کیطرف منسوب ہے
یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں ف چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے چوش وچکنائی لیتے
تھے - ف - اور یہ مفید ہے کہ کمینہ پن کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جنسے عار کیا جاوے - اور فتح القدیر و بحر و کنز وغیرہ میں بنو باہلہ
کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وے کفو ہیں - لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی نہوگا اور اگر شہرت
پر ہو تو جیسے حدیث مذکور میں حائک و حجام کا استثنا ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثنا ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا
شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان وکنبہ یا جو شخص کسی بدخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہیگا
تو احتراز تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے - واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے
کفاءت نہیں کما فی النہایۃ بلکہ یہ موالی میں ہے جنھوں نے انساب ضایع کر دیے ہیں ع م - واما الموالی - اور رہے موالی ف جو باہم
کفو ہیں تو انمیں اسلام لانے کا لحاظ ہے - فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا - پس جس مولی کے اسلام میں دو باپ یعنی
باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں - فہو من الاکفاء - تو وہ اکفاء میں سے ہے - یعنی لمن لہ آباء فیہ - یعنی اسکا کفو ہے جسکے
اسلام میں آباء گزرے ف پردادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گزریں - کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اسلئے جسکے
مسلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں - ومن اسلم بنفسہ اولہ
اب واحد فی الاسلام - اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا ف یعنی
صرف باپ اکیلا بدون دادا کے - لاتکون کفوا لمن لہ ابوان فی الاسلام - تو یہ شخص اسکا کفو نہیں ہوگا جسکے اسلام میں دو
باپ ف یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں - لان تمام النسب بالاب والجد - کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے
ف چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - تو جسکا فقط
باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے - وابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما ہو مذہبہ
فی التعریف - اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں انکا مذہب ہے ف تو جب پوری معرفت صرف
باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جسکا باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے - ومن اسلم بنفسہ لایکون کفوا لمن لہ اب
واحد فی الاسلام - اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں جسکا ایک باپ اسلام میں آیا - لان التفاخر فیما بین
الموالی بالاسلام - کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے ف پس اگر انمیں کفو و برابری کا لحاظ نہو
تو باہمی فساد کا احتمال ہے - مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیئے کہ تفاخر بنظر رحمت الٰہی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو خود
خود بدون باپ کے اسلام لایا ہے نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر بدتر مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام
چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ
نہایت شدید بلاء اسلام میں پھیلی جسنے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صالحین علماء وغیرہ کو اسمیں کوشش و توجہ لازم ہے
واللہ تعالیٰ ہو الہادی - والکفاءۃ فی الحریۃ نظیرہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا - اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں

کفو کے سبب وجوہ مذکورہ میں نظیر ہی ف یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں جسکا باپ بھی آزاد ہو اور جسکا باپ فقط آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں جسکا دادا بھی آزاد ہوا ہی پھر جسکا دادا بھی آزاد ہوا وہ پردادا وغیرہ زائد پشتون والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہی۔ لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہی ف تو اسمین عار جاری ہوگا۔ وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءۃ اور اسمین ایک معنی ذلت کے ہین تو کفارت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ وتعتبر ایضا فی الدین اور کفو ہونا دین مین بھی معتبر ہی۔ اے الدیانۃ۔ دین یعنی دیانت مین ف یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے مین جو چال چلن جسکی راہ سے فاسق وعادل اور صالح وبدکار اور چور وسود خوار وغیرہ بدنامی ونیکنامی جاری ہی۔ وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف ہو الصحیح۔ اور یہ ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور یہی صحیح ہی۔ لانہ من اعلی المفاخر۔ کیونکہ قابل فخر چیزون مین یہ سب سے بڑھکر ہی ف بلکہ اسکے معتبر ہونے مین امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح مین بلکہ قرآن مین تقوی سے فضیلت منصوص ہی۔ والمرأۃ تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعۃ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے شرم دلائی جاتی شوہر کے نسب مین گھٹا ہونے سے بڑھکر ہی۔ وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا یبتنی احکام الدنیا علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیانت مین کفو ہونا معتبر نہین کیونکہ تقوی امور آخرت سے ہی تو دنیا کے احکام اسپر مبنی نہونگے۔ الا اذا کان یصفع ویسخر منہ۔ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چپتیایا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران ویلعب بہ الصبیان۔ یا وہ نشہ مین مست ہوکر بازارون مین نکلتا اور لڑکے اسکو کھلونا بناتے ہون ف تو وہ خاندانی صالحہ عورت کا کفو نہین رہیگا۔ لانہ مستخف بہ۔ کیونکہ خوار وحقیر شمار کیا گیا ہی ف اسی پر فتوی ہی المحیط ع۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت مین کفارت معتبر نہین مگر جبکہ خواری کو پہونچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہو الصحیح یعنی روایت ہی یعنی صحیح روایت مین قول ابوحنیفہ وابو یوسف ہی واللہ اعلم۔ مف۔ یہ صریح ہی کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار وتفاخر واختلاف ہی ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت وتقوی ملحوظ ہونا چاہیے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہی وعلی ہذا اس مسئلہ مین کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو کیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہی اسمین دو قول ہین ینابیع مین لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہین ہی کما فی الفتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم وفقیہ کفو ہی علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھکر ہی اسی پر بزازیہ مین جزم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہی اور یون ہی عالم فقیر کفو ہی عورت غنیہ کا اگرچہ رئیسہ ہو کما فی الدر۔ دونون قول مین توفیق اصلح ہی کہ دراصل کفو ہی لیکن اگر کسی قوم مین بوجہ فسق کے عار وشرم جاری ہو تو کفارت نہین رہیگی فاللہ تعالی اعلم۔ اور ظہیریہ مین ہی کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق وخوار ہوا تو اعتبار نہین ہی ع م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا اور کفارت مال مین معتبر ہی ف تو شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ وہو ان یکون مالکا للمہر والنفقۃ۔ اور مالداری یہ کہ شوہر مہر ونفقہ کا مالک ہو۔ وہذا ہو المعتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکہما او لا یملک احدہما لا یکون کفوا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ مین معتبر ہی حتی کہ جو مرد کہ مہر ونفقہ دونون کا یا ایک کا مالک نہو وہ کفو نہین ف اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفائہ۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہی تو اسکا ایفاء کرنا ضروری ہی ف یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضروری ہی۔ وبالنفقۃ قوام الازدواج ودوامہ۔ اور نفقہ کیساتھ ازدواج کا قائم ودائم رہنا ہوتا ہی ف تو مہر ونفقہ پر قدرت ضروری ہی۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا تعجیلہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جسکے فی الحال دینے کا عرف جاری ہو ف مثلاً نصف یا کم وبیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضروری ہی اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ ف۔ لان ما وراءہ مؤجل عرفا۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعادی ہی ف اگرچہ باہم میعاد ساقط کرین۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا کرنے کا عرف نہو تو لازم ہی کہ مہر کی راہ سے اعتبار نہو۔ م۔ اور یہ بیان نکیا کہ نفقہ مین کیا مراد ہی پس کہا گیا کہ ایکماہ کا نفقہ و کہا گیا کہ چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل حرفہ کے لیے ایک ماہ ہی اور مجتبی مین ہی کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کرکے عورت کو نفقہ پہونچا تا جاوے

کا کفو ہی ف - اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحیط ع - اور طفل کفو بدر ہی یہی صحیح ہی ع ت - پھر یہ ظاہر الروایۃ
ہی - وعن ابی یوسف انہ اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المہر - اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہی نہ مہر
پر - لانہ تجری المساہلۃ فی المہور ویعد المرء قادرا علیہ بیسار ابیہ - کیونکہ مہروں میں مساہلہ جاری ہوتا ہی اور مرد اپنے باپ کی
مالداری سے قادر شمار ہوتا ہی - ف - یہ اسوقت کہ عورت فقیرہ ہو - اور اگر وہ مالدار ہو یعنی مالکہ نصاب زکوۃ ہو تو فرمایا - فاما الکفاءۃ
فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفۃ ومحمد حتی ان الفائقۃ فی الیسار لا یکافیہا القادر علی المہر والنفقۃ - رہی تونگری
میں ہمسری تو ابو حنیفہ ومحمد کے قول میں معتبر ہی حتی کہ جو عورت تونگری میں مرد پر فائق ہی اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر ونفقہ پر قادر ہو
لان الناس یتفاخرون بالغنی ویتعیرون بالفقر - کیونکہ لوگ باہم تونگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہیں ف -
لیکن امام ابو حنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہی لہذا مبسوط سرخسی وذخیرہ میں ہی کہ اصح یہ کہ تونگری کا اعتبار نہیں ع
فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہی چنانچہ فرمایا - وقال ابو یوسف لا یعتبر لانہ لا ثبات لہ اذ المال غاد ورائح - اور ابو یوسف
نے کہا کہ تونگری معتبر نہیں ہی کیونکہ تونگری کا کچھ ثبات نہیں اسلئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہی ف - مترجم کہتا ہی کہ جب مدار
تفاخر پر ہی تو اظہر واصح قول امام ابو حنیفہ ومحمد ہی کیونکہ مال کی ناپائداری یا کثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہی جیسے نسب کا فخر وغیرہ
اور مدار تو کفاءت کا اس امر پر کہ شوہر وزوجہ کے دلوں میں تنافر نہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تونگری بھی اسی قبیل سے ہی واللہ تعالی
اعلم - اور پوشاک ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہی کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے - حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ - انی یکون لہ
الملک علینا - اور کہا کہ - ولم یؤت سعۃ من المال - حالانکہ صنعت میں کفاءت معتبر ہی چنانچہ فرمایا - ولتعتبر فی الصنائع - اور صنعتوں میں
کفو ہونا معتبر ہی - وہذا عند ابی یوسف ومحمد - اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہی - وعن ابی حنیفۃ فی ذلک روایتان - اور
ابو حنیفہ سے اسمیں دو روایتیں ہیں - وعن ابی یوسف انہ لا یعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائک والدباغ - اور ابو یوسف
سے (نوادر میں) روایت ہی کہ نہیں معتبر ہی مگر جبکہ فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف - اور اول
فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں انمیں بھی حجام وحائک کا کفو نہونا ذکر ہی اور دباغ ونداف وایسی قسم کے ذلیل پیشہ اسپر قیاس
ہونگے - وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناءتہا - معتبر ہونے کی وجہ یہ ہی کہ لوگ باہم شرافت
حرفہ وپیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں - وجہ القول الآخر ان الحرفۃ لیست بلازمۃ ویمکن التحول عن
الخسیسۃ الی النفیسۃ منہا - دوسرے قول یعنی معتبر نہونے کی یہ وجہ ہی کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ
اختیار کرنا ممکن ہی - قال واذا تزوجت المرأۃ ونقصت عن مہر مثلہا - کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے
مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف - ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے اندازہ میں نہیں اٹھاتے
ہیں ع - فللاولیاء الاعتراض علیہا - تو اسکے اولیاء کو اسپر اعتراض کا حق حاصل ہی - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے
نزدیک ہی ف - کہ اولیاء برابر معترض ہوں - حتی یتم لہا مہر مثلہا او یفارقہا - یہانتک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا
مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کر دے ف - ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دیگا - وقالا لیس لہم ذلک - اور صاحبین نے کہا
کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہی ف - اگر کہو کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب وقبول سے تو نکاح ہی منعقد نہو گا
پھر یہ مسئلہ بقول محمد رح کیونکر ہی جواب دیا کہ - وہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح
بغیر الولی - اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہی جسکی طرف انھوں نے رجوع
کر لیا ف - یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہی - وقد صح ذلک - اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہونچ گیا - وہذہ شہادۃ
صادقۃ علیہ - اور یہ مسئلہ اسپر سچی گواہی ہی ف - لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

پھر عورت نے مہر میں اسطرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہونچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہوسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آپکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھوں نے رجوع کرکے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہے مگر انکی تاریخ تقدیم وتاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔م۔ لهما ان ما زاد على العشرة حقها دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جسقدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہے ف اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا اسپر اعتراض نہیں ہوسکتا جیسے مہر مسمی ہونے کے بعد۔ ف یعنی اولیاء کے موافق اسنے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بالاتفاق۔ ولابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گراں مہروں پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہروں پر عار لیتے ہیں تو مہر کم ہونا کفو نہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يتعير به۔ بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امراته جاز ذلك عليهما ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد۔ اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنے مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی جورو کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی وزیادتی صغیر وصغیرہ دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ ودادا کے غیر کو نہیں جائز ہے۔ وهذا عند ابي حنيفة۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ف اور یہی صحیح ہے المضمرات۔ م۔ وقالا لا يجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس فيه۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جورو کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھا لیتے ہیں ف بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جنکا قول شمس الائمہ سرخسی وفخر الاسلام ومصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ۔ ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عندهما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا ف یہی اصح ہے الکافی۔ هدع۔ لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فوته يبطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا ف کہ ولایت نہیں رہی۔ وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء كما في البيع۔ اور نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہے ف کہ جب باپ نے صغیر یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی پس یہ کچھ نظر نہیں۔ ولهذا لم يملك ذلك غيرهما۔ اور اسی جہت سے سوائے باپ دادا کے کوئی ولی اسکا مالک نہوا ف یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں ہے تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابي حنيفة ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہے ف نہ ہر موقع نظر پر پس جب سب سے بڑھکر قرابت شفقت باپ دادا میں پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جبکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ وفي النكاح مقاصد تربو على المهر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ بڑھکر ہے ف تو انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی حتی کہ اگر بیہودگی وفسق سے ایسا کریں تو بالاتفاق روا نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مالی تصرف ہے۔ اما المالية هي المقصودة في التصرف المالي۔ اور مالی تصرف میں صرف مالیت ہی مقصود ہے ف تو شرع نے مال صغیر کی حفاظت فرمائی۔ اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچسو درم پر کیا اور

آنحضرت صلعم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھکر ہونا چاہیے۔ والدلیل عدمنا ہو فی حق غیرہما۔ اور باپ دادا کے سوائے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ف۔ کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بُعد قرابت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسنے نکاح کردیا اپنی دختر کا درحالیکہ وہ نابالغہ ہے کسی غلام کے ساتھ ف۔ یعنی غیر کفو کے ساتھ۔ او زوج ابنہ وہو صغیر امۃ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کرلیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہے۔ فہو جائز۔ تو یہ جائز ہے ف۔ جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیرہ کی صورت میں نا ممکن ہے ان کی صورت ممکن ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفو لمصلحۃ تفوقہا۔ کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کرکے جو کفارت سے بڑھکر ہے۔ و عندہما لا یجوز الا بمہر المثل والکفارۃ فلا یجوز واللہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت نہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واللہ اعلم بالصواب (ملحقات) صغیر و صغیرہ جسکی پرورش میں ہو بدون عصبیت کے جیسے ملتقط وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہوا حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اسکے جان و مال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہو گیا تو اسکے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ غ۔ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسنے نکاح کیا جائز ہے خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کرے۔ باندی پر سوائے مولی کے کسی کی ولایت نہیں۔ س۔ غیبت منقطعہ کہ مسافت سفر ہو اسی پر فتوی ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ ہے کہ انکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہو کر ابعد ولی کو ملجاتی ہے یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح و اسی پر فتوی ہے۔ الکافی۔ ولی کو صغیرہ و صغیر کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہوں اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ سراج۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح باندھا اور وہاں قاضی نہیں تو منعقد و خیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ متحمل جماع ہو بدون خوف بیماری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہوگا المحیط۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الظہیریہ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہوگا اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہانتک کہ عورت کے اولاد ہوجاوے شرح الصغیر لقاضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ن۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اسکے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلی درجہ والے کو فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کردیا ہو تو اعلی ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کیطرف سے ولی وغیر ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔

فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز ہے اگرچہ گواہوں کے سامنے نہو التجنیس اور قدرت وکیل مخالفت مہر میں نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل کیے تو اکیلے کی رائے کا فعل جائز نہیں ہے۔ وصی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں المحیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے لیے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے التجنیس والمزید لکن امام مثل قاضی ہے۔ م۔ ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمہ من نفسہ۔ اور چچا کے بیٹے کو روا ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے ف۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوا اسکے دوسرا ولی نہو۔ ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضروری ہے۔ ع۔ د۔ واذا اذنت المرأۃ للرجل ان یزوجہا من نفسہ اور اگر عورت نے ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرلے۔ فعقد بحضرۃ شاہدین جاز پس اس مرد وکیل نے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے ف۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو بحکم

اجازت اپنے نکاح میں لیا - وقال زفر والشافعی لا یجوز - اور زفر وشافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے - لہما ان الواحد لا یتصور
ان یکون مملکا ومتملکا کما فی البیع - زفر وشافعی رح کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں متصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل
کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے ف - کہ ایک متولی بیع نہیں ہو سکتا - الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لا یتولاہ
سواہ - دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا ف - یعنی کہ
ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا - ولا ضرورۃ فی الوکیل - اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ف - کیونکہ وکیل
دوسرا بن سکتا ہے - ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر - اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے
ف - ذمہ دار نہیں - والتمانع فی الحقوق دون التعبیر - اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ف - یعنی حقوق میں ایک ہی
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منافی نہیں - ولا ترجع الحقوق الیہ - اور حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے ف -
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے - بخلاف البیع لانہ مباشر - بخلاف بیع کے
کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے - حتی رجعت الحقوق الیہ - حتی کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں ف - پس جبکہ کوئی چیز فروخت
کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر وسفیر نہ ہوا پس متولی طرفین بعقد بیع نہ ہوگا - واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین
اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب وقبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطر یعنی ایجاب وقبول کو
متضمن ہے ف - یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی - میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا انتہ
ھ - تو نکاح پورا ہو گیا - ولا یحتاج الی القبول - اور محتاج قبول نہیں ف - یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا - کچھ
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب ہوا اپنی طرف سے قبول کیا م - عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل
کیا کہ جسکے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے - التجنیس والمحیط کیونکہ وکیل کو صرف
کارکن قرار دیا گیا - د - اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المحیط ق - اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو
غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں غبن فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین - ق خ - مرد نے
معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر مسمی کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور
اگر مہر میں غبن فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے ح م - قال وتزویج العبد والامۃ - فرمایا اور تزویج کرنا غلام و
باندی کا ف - خود یا غیر کے فعل سے - بغیر اذن مولیہما - بغیر اجازت ہر ایک کے مولی کے - موقوف - موقوف ہے ف - یعنی منعقد ہو اگر
مولی کی اجازت پر موقوف ہے - فان اجاز المولی جاز وان ردہ بطل - پس اگر مولی نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور
اسنے رد کیا تو باطل ہو گیا - وکذلک لو زوج رجل امراۃ بغیر رضاہا - اور یونہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے
یعنی بدون اجازت لیے بیاہ دیا ف - مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور
نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا - او رجلا بغیر رضاہ - یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا ف - مثلاً میں نے بکر بن فلان بن
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر وہندہ کی اجازت پر ہے جسکو ابھی
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا - وہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی - اور
یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہوا فضولی سے ف - جو وکیل و ایلچی کا تعلق نہیں رکھتا ہے - ولہ مجیز
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو ف - جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہ ہوگا - انعقد موقوفا علی الاجازۃ - تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا - وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلۃ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں
لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لا یقدر علی اثبات الحکم فیلغو - کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم
ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا - اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مرتب کرے بلکہ یہ
غیر ہر وجہ کے اختیار میں ہے - ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ مضافا الی محلہ - اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی
ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی اہلیت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہو کر صادر ہوا تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا - ولا ضرر فی انعقادہ
اور اسکے منعقد ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہے بلکہ اگر ہم ضرر دیکھیں تو نہ رکھیں - فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ - تو یہ
منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی امر یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کر دیگا ورنہ باطل کر دیگا - وقد یتراخی
حکم العقد عن العقد - اور عقد سے حکم عقد دیر تک رک جاتا ہے یعنی جس وقت عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا تو
حکم آگیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے - ومن قال اشہدوا انی قد تزوجت فلانۃ - اور جس مرد نے کہا
کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا - فبلغہا الخبر فاجازت فہو باطل - پھر اس عورت کو خبر پہونچی
پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہو گیا بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا - وان قال آخر اشہدوا انی زوجتہا
منہ - اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا یا کہا کہ میں نے
اس عورت کی طرف سے قبول کیا - فبلغہا الخبر فاجازت جاز - پھر اس عورت کو خبر پہونچی پس اسنے اجازت دیدی تو عقد جائز
ہوا - وکذلک ان کانت المرأۃ ہی التی قالت جمیع ذلک - اور یونہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو یعنی عورت نے
مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپکو فلان بن فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول
نہ کیا بلکہ مرد کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے وہذا عند
ابی حنیفۃ ومحمد - اور یہ سب امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسہا غائبا فبلغہ الخبر
فاجازہ جاز - اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت
دی تو عقد جائز ہوا یعنی اسی طرح مرد کی جانب سے ہے - وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیا من الجانبین
او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندہما خلافا لہ - اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اکیلا
آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے
ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع - اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں
(ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے بشرطیکہ مجلس
واحد ہو اور گواہ موجود ہوں - ہو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف - ابو یوسف کہتے ہیں
کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہو تو نکاح متوقف ہو جاوے پس ایک ہی شخص
دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے - وصار کالخلع والطلاق والعتاق علی مال - اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق
یا مال پر آزادی - لیکن کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی جورو
کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نہ کیا پھر عورت کو خبر پہونچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اسنے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح
میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح
عقد نکاح میں ہونا چاہیئے کہ اجازت پر موقوف ہو - ولہما ان الموجود شطر العقد - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود
ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا - لانہ شطر حالۃ الحضرۃ فکذا عند الغیبۃ - کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ فقط نصف

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے ف بہرحال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ وشطر العقد لا یتوقف علی ما وراء المجلس کما فی البیع۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع میں ہے ف کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نکیا تھا کہ مجلس بدل گئی حتی کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر موقوف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامور من الجانبین۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے مامور ہو ف تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لانہ ینتقل کلامہ الی العاقدین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے ف تو اسنے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ وما جری بین الفضولیین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا وہ پورا عقد ہے ف ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ وکذا الخلع واختاہ۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں ف یعنی مال پر طلاق و عتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لانہ تصرف یمین من جانبہ حتی یلزم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولی کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتی کہ رد لازم ہوتا ہے ف یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر عورت تو مال دے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا فیتم بہ۔ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولی کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے ف کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولی کے قول پر پوری ہے۔ ہاں عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ ف ع۔ ومن امر رجلا ان یزوجہ امرأۃ۔ اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہ دے ف پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اثنتین فی عقدۃ لم تلزمہ واحدۃ منہما۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کر دیں تو موکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہو گی ف یہی صحیح ہے فاضیخان۔ لانہ لا وجہ الی تنفیذہما للمخالفۃ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولا الی التنفیذ فی احدہما غیر عین للجہالۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے ف اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولا الی التعیین لعدم الاولویۃ۔ اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر اولویت نہیں ہے۔ فتعین التفریق۔ تو معین ہوا ہے کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے ف بلکہ یہ معین ہوا کہ نکاح لازم نہو گا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہے اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین اول وہ نافذ ہے اور دوسری کا نکاح موکل کی اجازت پر ہے یہ سب وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہیں اور شروح میں تصریح کر دی ہے م۔ ومن امرہ امیرہ۔ اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر۔ بان یزوجہ امرأۃ۔ باین طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کر دے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی ف پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ت۔ اور اگر لغیرہ جائز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التہمۃ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے بدلیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہونے کے ف یعنی امیر نے لفظ عورت کو مطلق کہا

اسمین باندی شامل ہو تو وکیل نے اسپر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اسکی منفعت کا اتہام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد لایجوز الا ان یزوجہ کفوا۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہی کہ اسیر مذکور کو اسکی کفو عورت بیاہے ف خواہ اسیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق ینصرف الی المتعارف وہو التزوج بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق پھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا ف۔ اس سے نکلا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے ف۔ آزاد لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہیں۔ او ہو عرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہے تو وہ لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے ف۔ بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا ہے م۔ اگر اندھی یا کانی یا لولی لنگڑی یا مجنونہ یا بدصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی بیاہی تو بقول ابوحنیفہ رح جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا و لنگڑا وخصی و عنین ہو تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے القاضیخان۔ ھ۔ وذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الکفاءۃ فی ہذا استحسان عندہما۔ اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے ف۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہو جیسا امام رح نے کہا لیکن استحساناً کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانۃ فی التزوج بالکفو واللہ اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی و کھنڈھی بدتر) سے نکاح کرنے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو وکیل سے مدد لینا کفو عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے واللہ تعالی اعلم ف لیکن اس توجیہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب معروف ہو حتی کہ بدصورت مکروہ بھی نہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقاء یا قرناء بیاہی تو بالاجماع جائز نہیں ہوتی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج لطیف نہیں تو بمنزلہ رتقاء ہوئی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ پاس منگنی کو بھیجا باپ نے کہا کہ میں نے اسکے ساتھ بیاہ دی اور انمیں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتوی ہے ع

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ ن ع۔ قال ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہو ف۔ اسپر اجماع ہے اور اللہ تعالی نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیگئی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ عقد بدون بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہوتی م۔ لان النکاح عقد انضمام و ازدواج لغۃ فیتم بالزوجین۔ کیونکہ نکاح از راہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہوجائیگا ف۔ اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہوگا۔ ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحۃ النکاح پھر مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے ف۔ بالجملہ یہ شرط نہیں ہے۔ وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد میں لیا کہ اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہے (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف۔ کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے سے نفی نہوگا۔ وفیہ خلاف مالک۔ اور اسمیں امام مالک کا خلاف ہے ف۔ کیونکہ بیع میں اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہیں تو فاسد ہے تو نکاح بھی بدرجہ اولی فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسد مفسد ہے نہ نکاح میں اور کہا جا سکتا ہے کہ بیع کا رکن خالی ہے یعنی ثمن نہ

بیچا اسی قادر نہیں بلکہ ان نے بیچا بعوض اپنے دام کے۔ تو جب دام نہوں رکن ندارد ہی اور عقد نکاح میں مال بالاجماع رکن نہیں اور یہی جواب اولی ہی م۔ و اقل المہر عشرۃ دراہم۔ اور کمتر مہر دس درہم ہیں ف۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درہم وزن چاندی اگرچہ اسکی قیمت سا... برابر درہم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہان دس درہم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ فرق صرف حدود کی کمی کے لیے ہی ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہی کیونکہ قرآن میں مال مجمل ہی تو مقدار نکالنا سرقہ سے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہی تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہی اور یہی اندازہ سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہی وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک رح نے کہا کہ کمتر مہر چوتھائی دینار یا تین درم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک رح کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہی اور یون ہی علماء کے تابعین میں مقدار میں اختلاف ہی م ع۔ وقال الشافعی۔ واحمد۔ ما یجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مہرا لہا لانہ حقہا فیکون التقدیر الیہا۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہی (بشرطیکہ مردار خون نہو) وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہی کیونکہ مہر عورت کا حق ہی تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہی ف۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کردیا۔ ہم کہتے ہیں کہ قولہ تعالی قد علمنا ما فرضنا علیہم۔ مہر مفروض پر نص ہی لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان ونفقہ میں ہی اور استدلال بقولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم۔ بھی تمام نہیں کیونکہ اموال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ مجمل ہی معقول نہیں اسی واسطے امام مصنف نے حدیث وقیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراہم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث جسمین ہی اور دس درم سے کم مہر نہیں ہی ف۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہی لیکن فصل الکفارۃ میں گذرا کہ کثرت طرق وتقویت آثار سے قابل حجت ہی چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہی کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم میں اور مہر نہوگا دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہی لیکن تین طرق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رض سے روایت کی جس سے قوت ہی۔ اور یہ تقدیر راے سے نہیں تو سماعی بمنزلہ حدیث ہی لیکن معارضہ کیا گیا بچند احادیث اول حدیث عبدالرحمن بن عوف کہ جسمین آنحضرت صلعم نے عبداللہ بن عوف سے خطاب کیا کہ تونے اسکو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تجھے اللہ تعالی برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کردے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اکثرون کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم ہی اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم جسمین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ حدیث سوم حدیث جابر رض مرفوع ہی کہ جسنے عورت کے صداق میں ایک لپ بھر آٹا یا چھوہارے دیے تو اسنے اسکو حلال کر لیا لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوتی جوتیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی وصححہ اور اسمین روایات طبرانی ودارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہی کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہی اور حدیث سوم باوجود ضعف کے قول جابر ہی۔ اور یہ دونون روایتین متعہ کے حالت کا حال ہی چنانچہ ایک چادر وغیرہ پہ اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں عدد نواۃ مجہول ہی پس صحیح حدیث دوم ہی جسمین لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تصریح نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہی کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی خفیف مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہ وتابعین مثل ابن عباس وابن عمر اور زہری وغیرہ سے آیا کہ بدون تعجیل ویسے دخول منع ہی کیونکہ ابن عباس رض نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشگی دیدے حتی کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کما رواہ ابوداؤد والنسائی حالانکہ مہر حضرت سیدہ رض کا چار سو درم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں بمقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہی۔ اس سے ظاہر ہی کہ مال کا مقابلہ نہ

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم سے مال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگرچہ بظاہر احادیث بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جنسے دس سے مہر کم معلوم ہوتا ہے لیکن اوفق یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و ارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہو اسواسطے کہ کمی کرنا بالاجماع واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جواز نہو تو حرمت متحقق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہو اور احوط لینا اپنے مقام پر واجب ہوتا ہے پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشرع وجوبا اظہارا لشرف المحل اور اس دلیل سے کہ مہر ایک شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے ف جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیتقدر بما لہ خطر — تو ایسے قدر سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان وقعت ہے۔ وہو العشرة استدلالا بنصاب السرقة — اور یہ قدر کم سے کم شرع میں دس درم ہے بدلیل نصاب سرقہ ف کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اور اثر علی کرم اللہ وجہہ سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرة فلہا العشرة — اور اگر عقد میں دس درم سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہیں — عندنا — یہ ہمارے نزدیک ہے ف یعنی بقول ابو حنیفہ و [illegible] وقال زفر مہر المثل لان التسمیۃ بما لا یصلح مہرا کالعدم — اور امام زفر نے کہا کہ اس صورت میں [illegible] کو مہر المثل ملیگا کیونکہ ایسے مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بمنزلہ بیان نکرنے کے ہے ف اور بالاتفاق جب مہر بیان نکیا جاوے تو مہر المثل دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ لحق الشرع — اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے ف ورنہ عورت تو راضی ہوچکی۔ وقد صار مقضیا بالعشرة — اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہے ف تو اسی قدر پڑھانا ہے اتفاقاً فاما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرة لرضاہا بما دونہا — رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوئی کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہوچکی ف تو جب حق الشرع وحق عورت دونوں دس پر پورے ہوچکے تو مہر المثل کا حکم نہوگا۔ ولا معتبر لعدم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عوض تکرما ولا ترضی فیہ بالعوض الیسیر — اور مہر بیان نہونے کی صورت پر اسکا قیاس کچھ نہیں ہوسکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بضع کرم سے بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور تھوڑے عوض پر راضی نہیں ہوتی ف حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہوچکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلقہا قبل الدخول بہا تجب خمسة — اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیدی تو پانچ درم واجب ہونگے ف کیونکہ مہر دس پورا کر دیا گیا — عند علمائنا الثلثة — یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر تجب المتعة کما اذا لم یسم شیئا — اور زفر رح کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان نکیا ہو ف متعہ وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آویگا۔ ومن سمی مہرا عشرة فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل بہا او مات عنہا — اور جسنے مہر بیان کیا ہو دس درم یا زیادہ تو اسپر بیان کیا ہوا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کرلیا یا اسکو چھوڑ کر مرگیا ہو ف کیونکہ مہر موکد ہوگیا — لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل — کیونکہ دخول کے ذریعہ سے بدل سپرد کرنا متحقق ہوگیا ف مبدل عورت کی بضع ہے جسکا بدل مہر ہے۔ وبہ یتاکد البدل — اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متاکد ہو جاتا ہے۔ وبالموت ینتہی النکاح نہایتہ والشیٔ بانتہائہ یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبہ — اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر متقرر و متاکد ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ متقرر ہوا ف تو مہر بھی واجب ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقۃً وطی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ ہے کہ وطی سے کوئی مانع نہو۔ وان طلقہا قبل الدخول والخلوة فلہا نصف المسمی — اور اگر مرد نے بیوی کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دیدی تو عورت کو آدھا [illegible] ہے بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو — لقولہ تعالیٰ وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضۃ [illegible]

او فرضتم الآیۃ- بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموہن الخ- یعنی اگر تمنے عورتون منکوحہ کو طلاق دیدی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تمنے انکے لیے فریضہ مقرر کیا ہو تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہو- آخر تک ف مساس کنایہ دخول سے ہو اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہو- والاقیسۃ متعارضۃ- اور قیاسات بیان متعارض ہین- ففیہ تفویت الزوج الملک علی نفسہ باختیارہ- پس اسمین شوہر کا اپنے حق مین اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہو ف تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہو- وفیہ عود المعقود علیہ الیہا سالما- اور اسمین عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہو ف تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے- تو قیاسات متعارض ہین- فکان المرجع فیہ النص- تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا ف جسمین نصف مہر منصوص ہو- وشرطہ ان یکون قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ- اور متن مین شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اسلیے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہو چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے- قال وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا او تزوجہا علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا- قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزوج کیا اور اسکے لیے مہر بیان کیا یا تزوج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہین ہو تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر المثل ہو بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا چھوڑ کر مرگیا ہو ف یا عورت پہلے مرگئی- ع- اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہو پھر کیا مرجانے یا دخول ہونے مین کچھ لازم ہوگا تو فرمایا- وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت- اور شافعی رح نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہوگا ف جبکہ دخول نہوا ہو بلکہ میراث پاویگی اور عدت بیٹھے- اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا- واکثرہم علی انہ یجب فی الدخول- اور دخول کی صورت مین اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا ف اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول مین بھی کچھ واجب نہوگا- لہ ان المہر خالص حقہا فتتمکن من نفیہ ابتداء کما تتمکن من اسقاطہ انتہاء- دلیل شافعی رح یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہو تو وہ اس کو ابتداء مین نادار کر سکتی ہو جیسے اسکو آخر مین ساقط کرنے کا اختیار ہو ف بالاتفاق حاصل ہو پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہین اور بیان نکرنے مین دلالت ہو کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول مین بھی کچھ لازم نہوا اور دخول واقع ہونے مین دو قول ہین اکثر کے نزدیک مہر لازم آویگا- ولنا ان المہر وجوبا حق الشرع علی ما مر- اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہو چنانچہ گذر اف تو ساقط کرنے سے ابتداءً ساقط نہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا- وانما یصیر حقا لہا فی حالۃ البقاء- اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت مین ہوجاتا ہو ف یعنی ابتداء مین تو شرعی جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگیا- فتملک الابراء دون النفی- تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہو نہ نفی کرنے کا ف پس ابتداء مین مہر بیان نکرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہین ہو کچھ نفی نہین ہوگا بلکہ مہر لازم آویگا پھر جب لازم ہو کر عورت کا حق ہوگیا اب وہ چاہے معاف کردے- یہی قول ابن مسعود رض و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حیی و ابن شبرمہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور یہی بویطی نے شافعی سے روایت کیا- مع- اور مجھکو یاد ہو کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہو کہ وہ خاندانی عورتون کے مہر سے کم نہو- ع م- ولو طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہو قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہو ف کیونکہ مہر سے تو مہر المثل ہو تو متعہ صرف طلاق قبل دخول مین ہو- لقولہ تعالیٰ ومتعوہن علی الموسع قدرہ الآیۃ- بدلیل قولہ تعالیٰ ومتعوہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگدست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ- ثم ہذہ المتعۃ واجبۃ رجوعا الی الامر- پھر یہ متعہ واجب ہو بنظر صیغہ امر کے ف یعنی متعوہن- حکم امر ہو جو واجب ہوتا ہو سوا اسکے قرینہ ... خلافا لمالک- اور اسمین امام مالک رح کا خلاف ہو ف کہ یہ متعہ مستحب ہو کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہو ... صیغہ امر اور حقا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہو اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہین ...

مستحب ادا کرے اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہو ع - تو متعہ واجب ہے - والمتعۃ ثلثۃ اثواب من کسوۃ مثلہا - اور متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں ف - یعنی ادنیٰ درجہ المعروف سے ہو تو سوتی اور اوسط ہو تو تسر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی تین کپڑے ہیں کما فی الینابیع یہی صحیح ہے ع - وہی درع وخمار وملحفۃ - اور وہ درع یعنی کرتی اور معجر اور چادر ہیں ف کیونکہ یہی اکثر عادت ہے - اور معجر اوڑھنی جو سر اور گردن وسینہ تک ڈھانکتی ہے - وہذا التقدیر مروی عن عائشۃ وابن عباس - اور متعہ کا یہ اندازہ مقرر کرنا حضرت عائشہ وابن عباس سے مروی ہے ف اور مبسوط میں اکثر صحابہ وسلف کو ذکر کیا لیکن اہل تخریج کو صرف روایت ابن عباس ملی [illegible] ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک مملوک غلام یا لونڈی مشتہر یا کپڑے اور کمتر کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول کے یہی مالک واحمد ہیں اور شافعی کے نزدیک حسب حاکم اور یہی ایک روایت احمد کی ہے اور یہ کپڑے وہاں کا رواج تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے۔ الخلاصۃ م - وقولہ من کسوۃ مثلہا - اور مصنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے - اشارۃ الی انہ یعتبر حالہا - یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا - وہو قول الکرخی فی المتعۃ الواجبۃ لقیامہا مقام مہر المثل - اور یہی کرخی کا قول اس متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائم مقام ہے ف - [illegible] مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح اسکا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ مستحبہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے [illegible] ہے - والصحیح انہ یعتبر حالہ - اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے ف - اگرچہ متعہ واجب ہو - عملاً بالنص - تاکہ عمل ہو نص پر - وہو قولہ تعالیٰ علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ - اور نص یہ قول الٰہی ہے علی الموسع الخ یعنی مرد تونگر پر اسکی قدر اور تنگدست پر اسکی قدر ہے ف - یہی مختار امام جصاص رازی وصحیح مذہب شافعی ہے ع - ولہذا بعض نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر وزوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے النہر م - اسی کو تنویر میں لیا اور نص میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل ونفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا - میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تغییر ہوتا ہے کیونکہ مرد وقت موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور جونکہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط درجہ دینا پڑا اور یہ تغییر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں تو لائق فتویٰ وہ جو امام مصنف نے ذکر فرمایا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م - ثم ہی لا تزاد علی نصف مہر مثلہا ولا تنقص عن خمسۃ دراہم - پھر یہ متعہ واجب عورت کے نصف مہر مثل سے زیادہ نہ کیا جائیگا یعنی بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی کیا جائیگا ف - تاکہ کمتر نصف مہر سے بھی کم نہ ہو - ویعرف ذلک فی الاصل - اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا ف - اگر کوئی چاہے - اور وجوب متعہ جبھی کہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق وایلا ولعان وجب یا عنین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلاً قبل دخول کے اپنے شوہر کے بیٹے کا شہوت سے بوسہ لیا وغیرہ [illegible] [illegible] ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیدے تو قبول کرنے پر مجبور کیجاویگی - م - وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا ثم تراضیا علی تسمیۃ فہی لہا ان دخل بہا او مات عنہا - اور اگر کسی عورت سے نکاح باندھا اور اسکا مہر کچھ بیان نہ کیا پھر وہ دونوں مرد وزن کسی مقدار مہر کو مسمی کرنے پر راضی ہوگئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے دخول کر لیا یا چھوڑ کر مر گیا ف - یا عورت مر گئی ع - وان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ - اور اگر قبل دخول کے عورت کو طلاق دیدی تو عورت کے لئے متعہ واجب ہے ف - یعنی ٹھہرائے ہوئے قرار دادہ کا نصف نہیں لیگی - وعلی قول ابی یوسف الاول نصف ہذا المفروض وہو قول الشافعی - اور ابو یوسف کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف لیگا اور یہی شافعی کا قول ہے - لانہ مفروض فیتنصف بالنص - کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو گیا پس بحکم نص وہ آدھا کیا جائیگا ف - یعنی بقولہ تعالیٰ فنصف ما فرضتم الآیۃ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقرر کی - ولنا ان ہذا الفرض تعیین للواجب بالعقد وذلک لا یتنصف فکذا ما نزل منزلتہ - اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجبی مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب

وہ مہر المثل ہے اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بحکم النص بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہ ہوگی ف۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ آدھا ہونا مفروض کا منصوص ہے قال تعالیٰ فنصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمراد بما تلا الفرض فی العقد اذ ھو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے ف۔ تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جسمیں شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم دیا ہے قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ھ۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد لہا فی المہر بعد العقد لزمتہ الزیادۃ۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہوجائیگی ف۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلافا لزفر وسنذکرہ فی زیادۃ الثمن والمثمن انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا مبیع بڑھانے میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے ف۔ جس سے ثابت ہوگا کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگئی (تو بھی متاکد نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہوجائیگی ف۔ پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ اسوقت واقع ہوتی تو یہ زیادتی ساقط نہ ہوتی المضمرات۔ وعلی قول ابی یوسف اولا تنصف مع الاصل اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے آدھا ہوگی ف۔ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر الروایۃ کے ساقط ہوگی۔ لان التنصیف عندہما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک آدھا ہونا اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقرر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا وہ بھی عقد کے مقرر کے مانند ہے چنانچہ بیان گذرا ف۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ حتی کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہوگی م۔ وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والحط یلاقیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقاء نکاح کی حالت میں لاحق ہوا ف۔ پس ابتدا سے عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نہ ہوگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نکرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نکی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہوا البحر۔ بیان ہوا کہ وطی و موت سے بعد مہر کامل ہوتا ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأتہ ولیس ھناک مانع من الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہاں وطی سے کسی قسم کی کوئی مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں وطی نکی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے ف۔ یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے المحیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان المعقود علیہا انما یصیر مستوفی بالوطی فلا یتأکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ بھی پورے حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متاکد نہوگا ف۔ پس طلاق سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث رفعت الموانع وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے مبدل یعنی بضع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور یہی سپرد کرنا اسکے امکان میں تھا ف۔ تو پورا سپرد کرنا ہوگیا۔ فیتأکد حقہا فی البدل اعتبارا بالبیع۔ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں اسکا حق متاکد متقرر ہوگیا بقیاس بیع کے ف۔ چنانچہ بیع میں جب بیچنے والے نے ایسی چیز جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے قبضہ ہوجاتا ہے اور بائع نے اس طرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہوگیا چنانچہ آویگا۔ پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہوگیا۔ یہ سب اسوقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما مریضا او صائما فی رمضان

او محرماً بحج فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الخلوة صحیحة- اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں
روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہے ف۔ اسی طرح جب مکان غیر کے
جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہو یا جنگل ور استہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا باتیں کرنے والا ہو یا عورت
کی لونڈی ہو سوائے مرد کے لونڈی کے علی الفتوی م۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے- حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان هذه الاشیاء
موانع- حتی کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسکے واسطے نصف مہر ہوگا اسواسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں ف۔ تو سپرد
کرنا پورا نہوا- اما المریض فالمراد منه ما یمنع الجماع او یلحقه به ضرر- تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع
سے مانع ہے یا اسکو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہے ف۔ تو مانع ہوا- وقیل مرضه لا یعری عن تکسر وفتور- اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو
شکستگی وسستی سے خالی نہیں ہوتا ف۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے- وهذا التفصیل فی مرضها- اور یہ جو تفصیل مذکور
ہوئی عورت کے مرض میں ہے ف۔ کہ جب قابل جماع نہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی- اور تصریح کردی
کہ مریض ہونے میں مرد وعورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے- کما فی الخلاصة- اما صوم رمضان- رہا صوم رمضان ف۔ مانع ٹھہرا
لما یلزمه من القضاء والکفارة- کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا ف۔ دو ماہ
کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو وطی کے پیچھے اسکو برداشت کریگا- تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ جبھی کہ رمضان کے ایام میں ادا
روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر ہو کفارہ علی الاصح- اور نفل روزہ بظاہر الروایة کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی-
ق م- والاحرام- اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا- لما یلزمه من الدم وفساد النسک والقضاء- کیونکہ اسپر قربانی جرمانہ
اور عبادت فاسد ہونا اور اسکی قضاء کرنا لازم آتا ہے ف۔ جسمیں مشقت شدیدہ وگناہ عظیم ہے- والحیض مانع طبعا وشرعا- اور حیض
از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے- ف۔ اور کسی کے جھانکنے وآنے وموجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے م- وان
کان احدهما صائما تطوعا فلها المهر کله- اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے- ف۔ یہ روزہ
مانع خلوت نہیں- لانه یباح له الافطار من غیر عذر فی روایة المنتقی- کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا مباح
ہے ف۔ اور منتقی ظاہر الروایة میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں- وهذا القول فی المهر هو الصحیح- اور مہر کے
بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاط ہے ف۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہو- وصوم القضاء والمنذور کالتطوع
فی روایة- اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہے ف۔ جسمیں صوم
کفارہ اور یہی اصح ہے تا مضمرات- لانه لا کفارة فیه- کیونکہ اسکے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے ف۔ تو مانع خلوت نہیں ہوگا- والصلوة
بمنزلة الصوم فرضها کفرضه- اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادائے رمضان کے ف۔ مانع خلوت صحیحہ ہوگی- ونفلها
کنفله- اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے ف۔ مانع خلوت صحیحہ نہوگی- پھر میں کہتا ہوں کہ نماز وتر مانع خلوت نہونا چاہیے کیونکہ اسکا واجب
ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالے نے اشارہ کیا- فاحفظه- م- واذا خلا المجبوب
بامرأته- اور اگر مجبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی ف۔ حالانکہ مجبوب کا ذکر اور خصیے کٹے ہوتے ہیں- ثم طلقها فلها کمال
المهر عند ابی حنیفة رح- پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہے- وقالا علیه نصف المهر
لانه اعجز من المریض بخلاف العنین لان الحکم ادیر علی سلامة الآلة- اور صاحبین نے فرمایا کہ مجبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ
وہ مریض سے بڑھکر عاجز ہے بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار تو آلہ کے سلامت ہونے پر ہے ف۔ اور عنین کا آلہ موجود ہے یوں ہی جسکے
خصیے نکال ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے- الذخیرہ- اور امام رح کے نزدیک مجبوب کی بھی خلوت صحیح- ولابی حنیفة
ان المستحق علیها التسلیم فی حق السحق وقد اتت به- اور دلیل امام رح کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رگڑ

حق مین سپرد کیے اور وہ اسکو لائی ف۔ پس جو اسپر واجب تھا کر چکی تو جو اسکے لیے واجب ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوب و عنین و خصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ (فرع) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رتقا یا قرنا یا عفلاء یا شعراء ہو۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا مین بعد مساس کے مہر کامل واجب کیا رواہ سعید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے نہار کرکے ہنوز کفارہ نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا خلوت مین مرد تھا وہان عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہین پہچانا کہ یہ میری جورو ہے تو بقول مختار خلوت صحیح نہوئی المحیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعوی کیا کہ مین نے اسکو نہین پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل جماع نہون انکی خلوت نہین صحیح ہے۔ قاضیخان ہ۔ ر۔ یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا تو گیا فاسدہ خلوت سے کچھ حکم ثابت نہین ہوتا ہے۔ وقال وعلیہا العدۃ فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ عورت پر ان سب مسائل مین عدت واجب ہوگی۔ احتیاطا استحسانا۔ یعنی از راہ احتیاط کے بدلیل استحسان ف۔ یعنی اگرچہ فاسد خلوت مین قیاس نہین چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحسانا ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب مین احتیاطا عدت واجب ہوگی لتوہم الشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے ف۔ یعنی وہم ہے کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم مین پہونچی ہو۔ والعدۃ حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق شرع و حق ولد ہے۔ ف۔ نہ حق مرد و عورت۔ فلا یصدق فی ابطال حق الغیر۔ تو غیر کے حق باطل کرنے مین اُسکی تصدیق نہ کیجائیگی ف۔ کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہین ہوئی بلکہ اس مین یہ خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطا۔ بخلاف المہر لانہ مال لایحتاط فی ایجابہ۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے مین کوئی احتیاط نکیجائیگی ف۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر پر ہو رہی ہے۔ وذکر القدوری فی شرحہ ان المانع ان کان شرعیا یجب العدۃ لثبوت التمکن حقیقۃ۔ اور قدوری نے شرح مختصر الکرخی مین ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی امر شرعی ہو (مانند احرام و فرض صوم و صلوۃ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کان حقیقیا کالمرض والصغر لا یجب لعدم التمکن حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہین واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃ قابو نہین ہے ف۔ واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام مین ہے و بعض مین نہین ہے۔ پس ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتین منکوحہ کرنے وغیرہ مین ہے اور نہونا حق احصان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت مین ہے اور خلوت صحیحہ کی عدت مین اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال وتستحب المتعۃ لکل مطلقۃ الا مطلقۃ واحدۃ۔ قدوری نے فرمایا اور ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی التی طلقہا الزوج قبل الدخول بہا وقد سمی لہا مہرا۔ یہ ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا ف۔ تو ایسی مطلقہ کے واسطے مستحب نہین ہے اور باقیون کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات مین مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب و استحباب دونون کو شامل ہوتا ہے تو باقیون کے مستحب مین تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہوا تھا اور قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہین یعنی ایک عورت کا مہر بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہین ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونون کے لیے واجب نہین مگر مستحب ہے۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جسکو بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ م۔ وقال الشافعی تجب لکل مطلقۃ الا لہذہ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیون کے لیے واجب ہے ف۔ تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول طلاق متعہ نہین ہے اور تین باقی رہین پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے۔ لانہا وجبت صلۃ من الزوج لانہ اوحشہا بالفراق۔ کیونکہ متعہ تو
شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ یہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔
الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقۃ المتعۃ۔ لیکن اس صورت میں (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی
جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لان الطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمتعۃ لا تتکرر۔ کیونکہ اسی
حالت میں طلاق تو فسخ ہے اور متعہ متکرر نہیں ہوتا۔ ف۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور
ہماری دلیل کا یہ کہ اللہ تعالی نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنے طلاق ہے تو اسکے صلہ میں اسپر متعہ واجب ہوا اور
ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں۔ ولنا ان المتعۃ خلف عن مہر المثل فی المفوضۃ۔ اور
ہمارے نزدیک اس عورت میں جسنے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہے ف۔ کیونکہ اللہ تعالی
نے اسکے حق میں متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہے۔ لانہ سقط مہر المثل ووجبت المتعۃ والعقد یوجب
العوض فکان خلفا۔ کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص الطلاق سورۂ بقرۃ) اور عقد نکاح ضرور عوض
کو واجب کرتا ہے (بدلیل ان تبتغوا باموالکم پارۂ ۵) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا ف۔ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ والخلف لا یجامع
الاصل ولا شیئا منہ فلا تجب مع وجوب شیئ من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنے مہر کے ساتھ اور
نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا ف۔ تو باقی تین صورتوں میں کچھ
واجب نہوگا۔ وہو غیر جان فی الایحاش فلا تلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو
اسپر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا ف۔ جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا
از قسم فضل ہے ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہیں تو وہ مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور
اگر قبل دخول کے طلاق دیدے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی [illegible] رہا بیان کہ کیا ہوا سے مال
کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت صورتیں ہیں۔ واذا زوج الرجل ابنتہ علی ان یزوجہ
المتزوج بنتہ او اختہ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر [illegible] باپ یا (بکر) [illegible] قرار داد پر کہ اسکو (زید کو) نکاح میں لینے والا
(بکر) اپنی دختر [illegible] پس اگر بہ قرار ایک کا مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ یہی
قرار داد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جاوے۔ فالعقدان جائزان
تو بھی دونوں عقد جائز ہیں ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا۔
وقال الشافعی بطل العقدان لانہ جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراک فی ہذا الباب فبطل
الایجاب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر ولی نے آدھی بضع کو مہر کر دیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترک
کر دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک نادر ہے تو ایجاب ہی باطل ہوا ف۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمی ما لا یصلح
صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سمی الخمر او الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو
مہر نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا ف۔ تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب
ہوتا ہے۔ اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شرکۃ بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں
ف۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت
نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شغار ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جو
ہے اور ائمہ ثلثہ رح کی حجت حدیث ابن عمر رض مرفوعا لا شغار فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شغار

کے معنی منع ایجاب و قبول نہیں اور نہ عدم مہر حتی کہ شرط مذکور نہو تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور
باطل شروط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح
ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ کما فی الظہیریہ ه۔ وان تزوج حر امرأۃ علی خدمتہ سنۃ او علی تعلیم القرآن
فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے یا اس
منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر المثل ہے ف۔ یہی ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لہا
قیمۃ خدمتہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملیگی۔ وان تزوج عبد امرأۃ باذن مولاہ علی
خدمتہ سنۃ جاز ولہا خدمتہ۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس
عورت کی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہے ف۔ اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف
آزاد کے۔ وقال الشافعی لہا تعلیم القرآن والخدمۃ فی الوجہین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے
واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذ العوض عنہ بالشرط یصلح مہرا عندہ لانہ بذلک تتحقق المعاوضۃ
کیونکہ جو چیز اس لائق ہے کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ
معاوضہ متحقق ہوتا ہے ف۔ پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ
لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر اسپر متعین فرض و واجب نہو۔ وصار کما اذا تزوجہا علی خدمۃ حر آخر برضاہ
او علی رعی الزوج غنمہا۔ اور ایسا ہوگیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر برضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت
سے اس منفعت پر کہ شوہر اسکی بکریاں چراوے نکاح کیا ف۔ تو بالاتفاق جائز ہے یوں ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے
ولنا ان المشروع انما ہو الابتغاء بالمال۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہے ف۔ لقولہ تعالی
واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم سورہ نساء پارہ ۵۔ والتعلیم لیس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں ف۔ تو تعلیم قرآن
حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا۔ وکذلک المنافع علی اصلنا۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر
منافع کا ہے ف۔ کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہوگا۔ یعنی
اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہے حالانکہ یہ منفعت ہے جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں پس اسکی خدمت صرف منفعت ہے۔ وخدمۃ
خدمۃ العبد ابتغاء بالمال۔ اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنہ تسلیم رقبتہ۔ کیونکہ یہ متضمن ہے غلام کی گردن
سپرد کرنے کو ف۔ یعنی غلام مال نفیس ہے تو اسکی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہے کہ یہ مال نفیس ایک سال تک حوالہ کریگا۔ ولا
کذلک الحر۔ اور آزاد میں ایسا نہیں ہے ف۔ لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام یا باندی کی ایک سال
خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اسکے تملک میں سپرد کرنا
منافی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز
ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ کیجاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیجاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان
فرمائی کہ۔ ولان خدمۃ الزوج الحر لا یجوز استحقاقہا بعقد النکاح لما فیہ من قلب الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر
کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اسمیں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے۔
وجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس نتیجہ نکاح ہے۔ بخلاف خدمۃ حر آخر برضاہ
کہ آزاد کی خدمت برضامندی آزاد مذکور کیونکہ اسمیں مناقضہ نہیں ہے ف۔ کیونکہ دوسرا آزاد کچھ
ہو جاوے۔ وبخلاف خدمۃ العبد۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف۔ یعنی جب غلام

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو الٹا معاملہ نہیں - لانہ یخدمہ مولاہ معنی حیث یخدمہا باذنہ وامرہ - کیونکہ (ظاہر میں وہ جورو کی خدمت کرتا ہے لیکن) باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہے اسلئے کہ مولی کی اجازت وحکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہے - وبخلاف رعی الاغنام - اور برخلاف بکریاں چرانے کے ف - کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی الٹا معاملہ نہیں ہے - لانہ من باب القیام بامور الزوجیۃ فلا مناقضۃ - کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی پرداخت میں سے ہے تو کچھ مناقضت نہیں ہے ف کہ شوہر مخدوم ہوکر خادم کیونکر ہوگا - علی انہ ممنوع فی روایۃ - علاوہ بریں بکریاں چرانے کا مہر ہوجانا ایک روایت میں ممنوع ہے ف بلکہ یہی روایت جامع صغیر ومبسوط کی اور یہی اصح ہے - النہر الفائق - یہ اصح نہیں بلکہ صحیح وصواب یہ کہ بکریاں چرانے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسی وشعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر دختر شعیب علیہ السلام سے موسی علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور اگلوں کی شریعت جب اللہ تعالی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہمپر لازم ہے - الکافی - ھع - پس کافی اور عینی میں قطعًا جزم کیا کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہے اور اسکا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالی نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریاں چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو معلوم ہوکر ہمپر لازم نہیں ہے - الہداد والشارح مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی ندمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالی ورہبانیۃ ابتدعوہا الی آخرہ اور قصہ موسی وشعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے علاوہ بریں مال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ ثلثہ رحمہم اسکو جائز کہتے ہیں تو مظنون سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے - دوم شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قصہ موسی وشعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریاں دختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ ہے اول تو یہ جزم کیوں ہوا کہ بکریاں دختر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقًا نکاح میں مہر بکریاں چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسی ع کی بی بی ہوگئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کما قال تعالی یا ابت استاجرہ الآیۃ - اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسی علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریاں چرا دے اور اگر دس پورے کر تو تیری طرف سے تبرع ہے کما قال تعالی انی ارید ان انکحک الآیۃ - پس یہ بکریاں چرانا جورو ہی کے لیے ہوگیا - پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہے واللہ تعالی اعلم - پھر جب بکریاں چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو یہ دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہوکر اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چرا دے یا اسکی زمین میں زراعت کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے - ھم - پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو متضمن نہیں پس مدار مسئلہ اسپر ہے کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہے یا نہیں لیکن فتوی متاخرین جواز پر ہے تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور شافعی کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جسنے اپنے آپکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ ملکتہا بما معک من القرآن - یعنی میں نے

تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے - اور تمام حدیث صحیحین

میں نے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے - میں کہتا ہوں

میں ہے فعلمہا من القرآن - یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر اور ابوداؤد کی روا

میں آیات سکھلا دے اور قوی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور [illegible] پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کردوں تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہیں ہی کما رواہ الترمذی وابن ابی شیبہ [illegible] امام طحاوی نے اسکے جواب مین کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا دوسرے کسی کو [illegible] نہیں ہی مین کہتا ہون کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت مین اور نسائی کی حدیث ام سلیم ابو طلحہ کے ساتھ نکاح [illegible] ثابت ہوسکتا ہی اور انس رض کی حدیث ترمذی مین مشکل ہی۔ پھر اسمین بھی اشکال ہی کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کر دینا [illegible] ل تھا اس لیے کہ حدیث مین ہی کہ جب قولہ تعالے لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا [illegible] سب اموال مین سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ بیرحاء ہی اسکو مین نے اللہ تعالیٰ کی راہ مین دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہی کہ اسلام [illegible] مہر نہیں ہی غیر ازینکہ استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لیے یہ مقام گنجایش نہیں دیتا ہی واللہ [illegible] ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب م۔ وان تزوج حر امرأۃ علی خدمتہ سنۃ۔ اور اگر آزاد مرد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رح کے نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہی اور شیخین رح کے نزدیک مہر المثل ہی جیسا کہ گذرا۔ ثم علی قول محمد تجب قیمۃ الخدمۃ پھر امام محمد رح کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی ف۔ خود خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسلیم لمکان المناقضۃ اسلیے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہی (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہی بوجہ مناقضہ کے ف۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہوکر خادم ہوا جاتا ہی۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتون مین جہان تسلیم سے عاجزی ہوتی ہی۔ فصار کالتزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہوگیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا ف۔ اور اسنے اسی غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا۔ المحیط دم۔ وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف تجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا ف۔ اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہی اسکی قیمت واجب نہوگی۔ لان الخدمۃ لیست بمال اولا یستحق فیہ بحال۔ اسواسطے کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہین ہی یا وہ کسی حال مین نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ف۔ یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہی اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہان آزاد کی خدمت کسی حال مین مستحق نہین۔ فصار کتسمیۃ الخمر والخنزیر تو ایسا ہوگیا جیسے شراب وسور کو مہر بیان کیا گیا ف۔ جو عورت مسلمہ کے حق مین مال نہیں ہین یا کہنا ہیہ کے حق مین شوہر مسلمان پر مستحق نہیں پس جیسے انمین بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہی اسی طرح خدمت مین بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کہو کہ خدمت تو نوکری کرنے مین قیمت دار ہو جاتی ہی بخلاف شراب وسور کے جواب یہ کہ اس موقع مین دونون برابر ہین۔ وہذا لان تقومہا بالعقد للضرورۃ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہی ف۔ یعنی نوکری کی ضرورت کی وجہ سے ہی اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیمہ فی العقد لا تظہر تقومہ۔ تو جب عقد نکاح مین اس غیر مال چیز یعنی خدمت کا سپرد کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر نہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل وہو مہر المثل تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر مثل ہی ف۔ یعنی جب عقد نکاح مین بالاتفاق شوہر خدمت نہین کر سکتا اور ضرورت اجارہ متحقق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہین ہوئی تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصحیح جائز ہی پھر اگر اسنے اجازت ندی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہی تو عورت کو اس آزاد کی قیمت خدمت ملیگی ورنہ عین خدمت ملیگی کما فی الفتح۔ اصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہو جاوے جو کچھ تسمیہ مین مسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کر دیے جاوینگے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر کی سکونت اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین مین زراعت کرے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلوم تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ صحیح ہی کما فی البدائع وغیرہ۔ فان تزوجہا علی الف۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر ف۔ خواہ درم ہون یا دینار ہون

خواہ آنکھوں کے روبرو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقبضتہا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ ووہبتہا لہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا ف یعنی ہبہ بقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی ف تو عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا بخمس مائۃ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لیگا۔ ف۔ قول الاکثر و ایک روایت میں ہے کہ کچھ واپس نہ لیگا اور ابو حنیفہ و شافعی رح نے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ ع۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیے ہیں جو شوہر نے دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانہ لم یصل الیہ بالہبۃ عین ما یستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ نہیں پہونچے جو اسپر واجب ہوئے تھے ف کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں ملتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں یہ نہیں ہوگا۔ لان الدراہم والدنانیر لاتتعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقد و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں ف۔ اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھسے وصول کیے تھے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا یا پانچ روپیہ کو اور روپیہ ہاتھ میں اپنا لیں چاہے یہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہے اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوسکے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوتے تو مسئلہ مذکورہ میں زوجہ نے شوہر کو جو ہزار ہبہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجملہ درم و دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گیہوں وغیرہ کیلی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین و غیر معین ہوسکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً یہ گیہوں اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے دس من گیہوں ٹھیرے جو بائع کے ذمہ ہیں وہ مانگی کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ کہ اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم اسلیے واپس لیگا کہ درم متعین نہیں ہوتے تا کہ لازم آوے کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیے تھے۔ وکذا اذا کان المہر مکیلا او موزونا او شیئا آخر فی الذمۃ۔ اور یہی حکم جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہو ف۔ مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من گیہوں مہر پر نکاح کیا پھر ہندہ نے گیہوں لیے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ مہر کے گیہوں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہونے کے ف حتی کہ گیہوں یا کوئی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر لیے ہوں تو معین ہوجاوینگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اسلیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نکرے یا مہر کوئی کیلی وزنی غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی وہبتہا لہ۔ پس اگر (یہ صورت ہو کہ) عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نکیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہبہ کر دیا ف اور دین مہر وغیرہ جیسے آتا ہے بدون قبضہ کے اسکو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہوگیا۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دی ف۔ تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر بدون لیے ہبہ کر گئی اور یعنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ بشیٔ۔ تو عورت و شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا۔ فی قولہم جمیعا۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول پر ہے ف۔ اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس یرجع الیہا بنصف الصداق وہو قول زفر رح۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے [illegible] اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ لانہ سلم المہر لہ بالابراء۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر بوجہ بری کیے جانے کے مسلم رہا ف۔ یعنی عورت [illegible] وصول کرنے کے ہبہ کرنا یعنی بری کرتا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو مہر اسکے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہبہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل [illegible] تو ایسا ہوا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر رہا [illegible] اسنے کل وصول کر لیا۔ فلا تبرأ عما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت [illegible] بری نہوگی جسکا شوہر مستحق ہوا بوجہ طلاق قبل دخول کے ف۔ یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جو روح اور خاوند میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ لازمی ہو جاتا ہے [illegible] عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہبہ پھیر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا متحقق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں [illegible] انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجملہ قیاس اسکو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان [illegible] نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول وہو براءۃ ذمتہ عن نصف المہر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہونچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا ف۔ یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر کے حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہونچنا چاہیئے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہونچا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہونچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولا یبالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کیجائیگی ف۔ مترجم کی تقریر سے اول مسئلہ ہبہ اور دوسرے اس مسئلہ ہبہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار ہبہ کی تو یہ تعیین ممکن نہیں کہ وہی ہزار ہیں جو وصول کیے کیونکہ درہم و دینار تو متعین ہوتے نہیں پس سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ دینے کی ہے اگر یہ [illegible] عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول فسخ کرکے نصف پھیر دیا اور نصف وصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو خود اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہونچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہ نہیں کہ نصف مہر دیا اور [illegible] دیگر [illegible] تو نہیں مہر ہی شوہر پر [illegible] رہا جس سے وہ بری ہوگیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دو [illegible] میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر کا حق ہے [illegible] عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم و حفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق م۔ ولو قبضت خمس مائۃ ثم وہبت الالف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہبہ کر دیے ف۔ حتی کہ مقبوضہ کا تو ہبہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہبہ یعنی بری کرنا ہوا۔ او وہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہبہ کیا ف۔ یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کیا یعنی بری کیا اور ہنوز دخول نہیں ہوا ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ بشیء۔ تو بھی شوہر و جورو میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا یرجع علیہا بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف۔ یعنی کل ہزار درم قبضہ کرکے ہبہ کرنے میں حکم گذرا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کرکے ہبہ کرنے میں اسکا نصف واپس [illegible] اور یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہبہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر [illegible] پانچ سو درم متعین نہو۔ نہ کچھ بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرانا بغیر دلیل ہے [illegible] سکتا ہے تو نصف [illegible] واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہبۃ البعض حط فیلتحق باصل العقد۔ اور اس دلیل سے [illegible] کو ہبہ کرنا مہر گھٹانا ہے تو یہ اصل عقد سے ملحق ہوگا ف۔ جیسے بیع میں ہے کہ ثمن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد

سے لیجاتا ہے یعنی گویا اصل ثمن اسیقدر ٹھہرا جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا مہر پانچ ہی سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے
وصول کر کے ہبہ کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہونچے تو اسکو بطریق ادائے دین مہر دیئے گئے
پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیئے اور اسکا نصف وہ شوہر
کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حصل وہو سلامۃ نصف الصداق بلا عوض۔ اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اسکے پاس سالم رہنا۔ ف۔ اسلیے کہ عورت نے صرف
آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ مخواہ اسکے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو یا کیا ہو
فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ قبل دخول
طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لیے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے۔ یہ یہاں حاصل ہے۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین
کی ٹھیک نہیں ہے۔ والحط لا یلتحق باصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔
الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یلتحق حتی لا یتنصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اس میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ
زیادتی کا آدھا نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیئے حتی کہ ہزار ہو گئے
پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے
ساتھ لاحق نہ کیجائیگی۔ یہی حال کمی کا ہے۔ ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اسوقت اصل مع زیادتی کے
ملتا کہ ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ یہ مسئلہ گذر چکا۔ ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ
عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی وصول کر لیا ہو۔ ف۔ مثلاً بارہ سو ۱۲۰۰ مہر میں سے نو سو ۹۰۰ وصول اور تین سو ۳۰۰ ہبہ کیے پھر قبل دخول
کے طلاق دی۔ فعندہ یرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رح کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیگا۔ ف۔
چنانچہ مثال مذکور میں اسنے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنی نصف پورے کریگا۔ وعندہما بنصف
المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیگا۔ ف۔ چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیگا۔ یہ
صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجہا علی عرض۔ اور اگر اسنے
نکاح کیا عورت سے کسی عرض پر ف۔ یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لہ ثم طلقہا
قبل الدخول بہا لم یرجع علیہا بشئی۔ پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو ہبہ کر دیا پھر
شوہر نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وہو قول زفر رح یرجع علیہا
بنصف قیمتہ۔ اور زفر رح نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ
رد نصف عین المہر علی ما مر تقریرہ۔ کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا ہے اس تقریر سے جو گذر چکی
ف۔ کہ شوہر پاس یہ عرض عین اسکے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے
بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف
المقبوض من جہتہا۔ وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے لیے
سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہونچ گیا۔ ف۔ خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچا
کہ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہ ہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے
اسکو شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کیطرف سے [illegible]
ان [illegible] واپس ملا ہے۔ ولہذا لم یکن لہا منعہ بشئی آخر مکانہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اسکے عین

کے دوسری چیز پھیر دے ف۔ کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف پھیریگی بخلاف درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا انہیں سے کوئی دوسرے پانچ سو درم دیدے پس جب عوض معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا۔ بخلاف ما اذا کان المہر دینا۔ برخلاف اسکے اگر مہر مال دین ہوتا ف۔ یعنی درم دینار ہوتے یا کوئی کیلی وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ وبخلاف ما اذا باعتہ من زوجہا۔ اور برخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عوض معین شوہر کے ہاتھ فروخت کیا ہو ف۔ ہبہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق۔ لانہ وصل الیہ ببدل۔ کیونکہ یہ مال معین شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے ف۔ عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملا ہے پھر یہ اسوقت تھا کہ عوض معین ہو۔ ولو تزوجہا علی حیوان او عرض فی الذمۃ فکذلک الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھا نکاح کیا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف۔ جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعین فی الرد۔ کیونکہ جس چیز پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے ف۔ یعنی ابتدائے عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کے پھیر دی یا قبضہ کر کے پھیر دی تو یہی معین ہوگئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہو۔ وہذا لان الجہالۃ تحملت فی النکاح فاذا عین یصیر کان التسمیۃ وقعت علیہ۔ اور یہ واپسی میں متعین ہوجانا اسواسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض معین کیا گیا تو ایسا ہوگیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا ف۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ حیوان یا کسی عرض کو لینا جبھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کردے اور عرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا ڈوریا یا ایک تھان یعنی اسطرح جنس و نوع وغیرہ بیان کر دے کہ اسمیں سے اوسط درجہ کا حکم ہوسکے پھر جس جانور یا تھان کو دیا وہی گویا وقت تسمیہ کے معین ہوا تھا م ع۔ واذا تزوجہا علی الف علی ان لا یخرجہا من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا اخری فان وفی بالشرط فلہا المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لیجائیگا یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی ملیگا ف۔ یعنی ہزار درم جو مقرر ٹھہرے ہیں۔ لانہ صلح مہرا وقد تم رضاہا بہ۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہوسکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہوچکی ف۔ بخلاف اسکے جب مہر ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل لیگا یا دس سے کم ہو کہ دس پورے کیے جاوینگے۔ پھر حکم مذکور بوفائے شرط ہے۔ وان تزوج علیہا اخری او اخرجہا فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر (شرط پوری نکی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے شہر سے باہر لیگیا تو عورت کے لیے اسکا مہر المثل ہوگا۔ لانہ سمی مالہا فیہ نفع فعند فواتہ ینعدم رضاہا بالالف فیکمل مہر مثلہا۔ کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جسمیں عورت کا نفع تھا تو اسکے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہوگئی تو عورت کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ کما فی تسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالف۔ جیسے ہزار کے ساتھ کرامت و ہدیہ کا تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے ف۔ مثلاً کہا کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں تیری بزرگداشت کرونگا یا تجھے ہدیہ بھی دونگا پس اگر اسکو وفا نکرے تو عورت کے لیے مہر المثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر المثل پورا ملیگا۔ یوں ہی یہاں ہے۔ ولو تزوجہا علی الف ان اقام بہا وعلی الفین ان اخرجہا فان اقام بہا فلہا الالف وان اخرجہا فلہا مہر المثل لا یزاد علی الالفین ولا ینقص عن الالف۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لیجاوے تو دو ہزار درم مہر ہے پس اگر اسکو لیکر شہر میں اقامت کی تو عورت کے لیے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لیگیا تو عورت کو مہر المثل ملیگا جو دو ہزار درم سے زائد نہوگا اور ایک ہزار سے کم نہوگا ف۔ پس اگر مہر المثل نوسو درم یا کم ہو تو ہزار پورے ملینگے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملیگی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ملینگے زائد نہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حکم ہے ف کہ شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالفان ان اخرجہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتی کہ اگر شوہر بین عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لیجاوے تو اسکے لیے دو ہزار ہونگے۔ وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لہا مہر مثلہا لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الفین۔ اور زفر رح (و مالک و شافعی رح ۔ف) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر لیجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اسکا مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا۔ واصل المسئلۃ فی الاجارات فی قولہ ان خطتہ الیوم فلک درہم وان خطتہ غدا فلک نصف درہم وسنبینہا فیہ انشاء اللہ تعالی۔ اور اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہان فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اسکو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور اگر تو نے سی دیا اسکو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہے اور عنقریب ہم اسکو کتاب الاجارات میں بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بدشکل ہو تو ہزار درم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو دو ہزار درم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطین صحیح ہیں یہی قول صح ہے کیونکہ اسمین مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ ثیبہ ہو تو ایک ہزار درم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درم ہیں پس اگر ثیبہ ہے تو ہزار درم ہیں ورنہ مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہوگا۔ کما فی الفتح۔ ولو تزوجہا علی ہذا العبد او علی ہذا العبد۔ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پر ف یعنی مہر یہ غلام یا وہ غلام ہے۔ فاذا احدہما اوکس والآخر ارفع۔ پھر نکلا کہ دونوں غلامون میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے۔ فان کان مہر مثلہا اقل من اوکسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع۔ اور اگر مہر المثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان بینہما فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر مہر المثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لہا الاوکس فی ذلک کلہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلہ بالاجماع۔ پھر اگر دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہما ان المصیر الی مہر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر المثل کی طرف جانا اسوجہ سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہو اور یہان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اسواسطے کہ کمتر مقدار تو یقینی ہو چکی۔ وصار کالخلع والاعتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہوگیا ف چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اسپر خلع یا اعتاق واقع ہوگا یہی اس مقام پر ہونا چاہیے۔ ولابی حنیفۃ رح ان الموجب الاصلی مہر المثل اذ ہو الاعدل۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو واجب ہو وہ مہر المثل ہے کیونکہ مہر المثل سب سے زیادہ انصاف ہے ف پس ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے۔ والعدول عنہ عند صحۃ التسمیۃ۔ اور مہر المثل سے عدول کرنا بوقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الجہالۃ۔ حالانکہ یہان جہالت پیدا ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ف پس مہر المثل سے عدول جائز نہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانہ لا موجب لہ فی البدل بخلاف خلع و اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے ف یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتی کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر المثل ضرور واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں مہر المثل یہان لازم ہوگا۔ الا ان مہر المثل اذا کان اکثر من الارفع۔ لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہر المثل زائد ہو ف۔ تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالحط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی پر راضی ہو چکی ف کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہو گئی ہے گویا اسنے مہر المثل سے گھٹا دیا۔ وان کان انقص من الاوکس اور اگر مہر المثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو ف۔ تو مہر المثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کرنے پر راضی ہو گیا ف۔ باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائی جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثلہ المتعة۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے ف۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن ہمنے گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوکس یزید علیہا فی العادة فوجب لاعترافہ بالزیادة۔ اور عادت کی راہ سے معلوم ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ف۔ حتی کہ مہر المثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں منصف نہیں ہوتی ہے پس یہاں جب مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ بریں مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلایا گیا علاوہ بریں مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اسواسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو انکے عقدوں میں بندھ چکا پس جو باتفاق برضامندی ٹھہر چکا وہ اصل ہے اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع لیکر مقرر ہونے سے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التحقیق۔ م۔ واذا تزوجہا علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولہا الوسط منہ والزوج مخیر ان شاء اعطاہا ذلک وان شاء اعطاہا قیمتہ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہے اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو یہی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دیدے ف۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی۔ قال رحمہ اللہ تعالی معنی ہذہ المسئلة ان یسمی جنس الحیوان دون الوصف بان تزوجہا علی فرس او حمار اما اذا لم یسم الجنس بان تزوجہا علی دابة لاتجوز التسمیة وتجب مہر المثل۔ مصنف رح نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جنس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کر دی بدون وصف کے ذکر کے اعلی درجہ کا یا ادنی درجہ کا بایں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نکی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو تسمیہ (بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہر المثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجہین جمیعا لان عندہ مالایصلح ثمنا فی البیع لایصلح مسمی اذ کل واحد منہما معاوضة۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نکی) مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ شافعی رح کے نزدیک جو چیز بیع میں ثمن نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ ثمن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضة مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے ف۔ کیونکہ مال کے عوض عورت کی بضع ہے۔ فجعلناہ التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ف۔ گویا اسنے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتی لایفسد باصل الجہالة۔ حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیة والاقاریر۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں ف۔ کیونکہ دیت ابتداءً مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے سو اونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ مجھپر زید کا مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ اپنی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون المسمی مالا وسطہ معلوم اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہو ف۔ حتی کہ خالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے رعایة للجانبین۔ تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے ف۔ ورنہ مرد صرف [illegible] ہوگا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت نفیس ہاتھی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جسکا وسط معلوم ہو تو اختلاف ... لابد عندنا اعلام الجنس لانہ یشتمل

الجید والردی والوسط والوسط ذو حظ منہما۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ وہ کھرے و گرے اور بیچ کے درجہ سب کو شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہی ف۔ کیونکہ اعلی سے گرا ہوا اور گرے سے بڑھا ہوا ہوتا ہی۔ بخلاف جہالۃ الجنس لانہ لا واسطۃ لاختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے ف۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو انمیں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس میں ممکن ہی۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیع پر قیاس کیا اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرایا یعنے نکاح میں یہ بات جو ہمنے تجویز کی ممکن ہی۔ بخلاف البیع لان مبناہ علی المضائقۃ والمماکسۃ برخلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کنجوسی پر ہی ف۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ بھی رائیگاں دینا منظور نہیں کرتا۔ تو جب مبیع معین نہو تو اوسط درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فمبناہ علی المسامحۃ۔ اور رہا نکاح تو اسکی بنیاد دلیری پر ہی ف۔ حتی کہ مرد کبھی اسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدینا پسند کرتا ہی پس بیع و نکاح میں فرق ہی۔ رہا یہ کہ اوسط جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہی۔ وانما یتخیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلا فی حق الایفاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہی تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری ف۔ یعنی اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہی۔ والعبد اصل تسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار مسمی ہونے کے اصل ہی ف۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہی۔ فیتخیر بینہما۔ تو مرد ان دونوں میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں لیا جسکا وصف بیان نہیں ہوا ہی تو عورت کے واسطے مہر المثل ہی باجماع ائمہ اربعہ ۔ع۔ ومعناہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ف۔ یعنی اونی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا ووجہہ ان ہذہ جہالۃ الجنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بان قال ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی بایں طور کہ کہا ہروی ف۔ یعنی سوتی تھان ہرات یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمیۃ ویخیر الزوج۔ تو تسمیۃ المہر صحیح ہی اور شوہر مختار ہوگا ف۔ چاہے اس جنس میں سے اوسط دیدے یا اسکی قیمت دیدے۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر تھان کے بیان وصف میں مبالغہ کیا ہو ف۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلی ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا اور عرض متعارف ہی غرضکہ صاف گو یا متعین ہوگیا تو بھی شوہر مختار ہی چاہے یہ تھان دے یا قیمت۔ فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہی ف۔ چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہی۔ پھر قیمت کا اندازہ اپنی گرانی وارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہی یہی صاحبین کا قول و اسی پر فتوی ہی۔ م۔ وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا وسمی جنسہ دون صفتہ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی بدون صفت کے ف۔ مثلاً گیہوں یا چنا وغیرہ صرف کھرے کھوٹے یا اوسط بیان نکیے تو تسمیہ صحیح ہی اور اوسط پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے اوسط دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ وصفتہ لا یخیر۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس وصفت بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں ہی۔ لان الموصوف منہما یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا۔ کیونکہ کیلی و وزنی میں سے جو چیز وصف بیان کر دیجاتی ہی وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہی ف۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہیں ہوا۔ فان تزوج مسلم علی خمر او خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا ف۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور مال ہی۔ فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہی اور عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا۔ لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح

النکاح ویلغو الشرط - کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح رہجائیگا اور شرط لغو ہوجائیگی ف - کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا - بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ - بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہوجاتی ہے پھر نکاح صحیح تو رہا - ولکن لم تصح التسمیۃ - لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے - لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم - کیونکہ جو مہر مسمی ہوا (خمر وخنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے ف - تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے - فوجب مہر المثل - پس مہر المثل واجب ہوا ف - رہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا اگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا - فان تزوج امرأۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا - پس اگر ایک عورت سے اس مٹکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا - عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا لہا مثل وزنہ خلا - اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا - وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر یجب مہر المثل - اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف تجب القیمۃ - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی ف - بایں طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی بالجملہ مٹکہ سرکہ کے مسئلہ و آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق و اختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے ہیں - لابی یوسف انہ اطمعہا مالا وعجز عن تسلیمہ فتجب قیمتہ او مثلہ ان کان من ذوات الامثال - ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طمع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز مثلیات میں سے ہو - کما اذا ہلک العبد المسمی قبل التسلیم - جیسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مرگیا ف - تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہوگئی اور مثلی ہے تو اسکے مثل دیدے - وابو حنیفۃ رح یقول اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ - اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ف - یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے - فتعتبر الاشارۃ لکونہا ابلغ فی المقصود وہو التعریف - تو معتبر یہاں اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود پہچانکر معین کرنا ف - حتی کہ اگر کہا کہ یہ گیہوں حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا - فکانہ تزوج علی خمر او حر - تو گویا اسنے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا ف - کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کردیا - اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے - ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ ذاتا والوصف یتبعہ - اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جسکی طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے ف - پس وصف کا اعتبار نہ ہوگا اور عقد میں یہی مشار الیہ جسمیں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ مسمی جنس مشار الیہ ہو - وان کان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی - اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو ف - جیسے نام لیا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت برخلاف خمر کے مضار وحرمت کے ہیں - یتعلق بالمسمی - تو عقد مسمی سے متعلق ہوگا ف - اور اشارہ معتبر نہ ہوگا - لان المسمی مثل للمشار الیہ ولیس بتابع لہ - کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اپنی جنس میں مستقل ہے حتی کہ غیر کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے ف - اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے - والتسمیۃ ابلغ فی التعریف من حیث انہا تعرف الماہیۃ والاشارۃ تعرف الذات - اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلیغ ہے (مثلاً جو ولی اسکو وکیل کرے تو اس میں ولی کا ضامن ہونا) کردیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے ف - اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت

الیہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے ف۔ بوجہ وطی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوتی تو جب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والاقامۃ باعتبارہ۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے کے ہے ف۔ تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر بچہ جنی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم میں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہے ع۔ واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو مہر ہے وہ اسکا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت معتبر ہوگی تو فرمایا۔ ومہر مثلہا یعتبر باخواتہا وعماتہا وبنات اعمامہا۔ اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی پھپھیوں و اسکے چچا کی لڑکیوں کے ف۔ غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اولی اسکی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدرمن الخلاصہ لقول ابن مسعود لہا مہر مثل نسائہا لاوکس فیہ ولاشطط۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ایسی عورت کے لیے (جسکا مہر بیان نہوا اور شوہر مرگیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اسمیں کمی اور نہ زیادتی ہے۔ اور عورت پر عدت و اسکے لیے میراث ہے ف۔ جب ابن مسعودؓ نے یہ فتوی دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد فی الآثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ورواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضؓ نے مثل نسائہا۔ کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وہن اقارب الاب اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں ف۔ کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ابیہ۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ وقیمۃ الشئی انما تعرف بالنظر الی قیمۃ جنسہ۔ اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھکر پہچانی جاتی ہے ف۔ پس عورت کی بضع کی قیمت اسکے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولا یعتبر بامہا ولاخالتہا اذا لم تکونا من قبیلتہا۔ اور مہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں وخالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف۔ کہ اسکی جنس ہونا چاہیے فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ یعتبر بمہرہا لما انہا من قوم ابیہا۔ اور اگر اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلا اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر پر اسکا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہے ف۔ پھر یہ سب مہر المثل اندازہ کرنے میں ہے اور رہا مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان ہوجاتا ہے۔ یہی صحیح ہے الذخیرہ ع ھ۔ بالجملہ مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہے۔ اور دوم بیان فرمایا کہ۔ ویعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلد والعصر۔ اور مہر المثل میں معتبر ہے کہ دونوں عورتیں سن وجمال ومال وعقل ودین اور شہر وزمانہ میں برابر ہوں ف۔ خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس عورت کے مہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو۔ لان مہر المثل یختلف باختلاف ہذہ الاوصاف کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے ف۔ اور بعض نے حسب وعلم وادب وتقوی وعفت وکمال خلق وباکرہ ہونا اور بانجھ ہونا بھی معتبر کیا۔ کما فی الفتح ع ف ت۔ اور شوہر میں بھی شرف وکمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کما فی التحفۃ ط ہو پر ومہر تا

ہے۔ لا

الا بعض رہ۔ اور اگر پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے۔ وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر۔ اور یوں ہی شہر وزمانہ کے اختلاف سے بدل جاتا ہے۔ فالنکاح جیسا یہ اوصاف لا حقہ سے نہیں ہیں۔ قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیوبۃ نے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ مہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے وثیبہ ہونے کے بدلتا ہے ف۔ الحاصل سب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی۔ محیط ومرغینانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہیں ہے۔ کما فی العینی۔ لیکن سبب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ ہے کہ جمال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس کیا
تو اظہر یہ ہے کہ جمال معتبر نہو۔ چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہے وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال میں برابر نہو واللہ اعلم۔ م۔ پھر
اگر قوم میں کوئی ایسی نہیں ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اسکے مانند عورتوں کے مہر سے
اندازہ کیا جائیگا۔ کما فی المبسوط۔ اور واضح ہو کہ ان اوصاف میں مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ ع۔ پس اگر بعد کو
یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہے۔ سعت۔ متفق ہیں ہم کہ شرط ہے
کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں ہوں اور شرط ہے کہ لفظ شہادت سے بیان کریں پھر اگر ایسے عادل گواہ نہوں
تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ الخلاصۃ م۔ المسئلہ۔ واذا ضمن الولی المہر صح ضمانہ۔ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کرلی
تو اسکا ضامن ہونا صحیح ہے۔ ف۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کرلی تو صحیح ہے خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ
ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہوا ہو یا نہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدون ضمانت کرنے کے باپ اسکے لیے ضامن ہے حتی کہ بعد بلوغ
کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ آگے کا کلام بتلاتا ہے۔ م۔ پھر اسکی
وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح میں اصیل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس ولی ضامن ہو سکتا ہے۔ لانہ اہل الالتزام۔ کیونکہ وہ
خود ضامن ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافہ الی ما یقبلہ فیصح۔ اور اُسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی
طرف تو ضمان صحیح ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ مہر ایک قرضہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ ثم المرأۃ۔ پھر عورت یعنی بالغہ۔ بالخیار فی مطالبتہا
اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ زوجہا او ولیہا۔ چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتبارا بسائر الکفالات۔
بر قیاس دیگر کفالتوں کے۔ ف۔ یعنی کفالت میں جیسے ضامن ذمہ دار ہے ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہے تو عورت کبھی جس سے چاہے
مطالبہ کرے اسکو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کرلیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے
چنانچہ بغیر کہے ضامن ہوا تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں۔ ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان بامرہ کما ہو الرسم فی الکفالۃ
اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیگا جیسا کہ کفالت میں مرسوم ہے۔ وکذلک یصح ہذا الضمان
وان کانت الزوجۃ صغیرۃ۔ اور اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو۔ ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے
ضمانت کرلی تو بھی صحیح ہے۔ بالجملہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی آمین اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا۔
بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن۔ برخلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت
کرلی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہے۔ ف۔ گویا اسنے صغیرہ
کی طرف سے عقد کا کلام ادا کر دیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہیں ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ وہو
فی البیع عاقد ومباشر حتی یرجع العہدۃ علیہ والحقوق الیہ۔ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا و خود اسکا مرتکب ہوتا ہے حتی کہ ذمہ داری
اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ف۔ جیسے بیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا حتی کہ اگر مشتری کے پاس
مبیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کرکے لی تو مشتری ثمن کے لیے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہے۔ وصح ابراؤہ عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح۔ حتی کہ اسکا بری کرنا ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے
بری کرے تو طرفین رح کے نزدیک جائز ہے اور جسکے واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی کے
سوائے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بائع ہی کو ثمن دینا واجب ہے۔ ویملک قبضہ بعد بلوغہ۔ حتی کہ صغیر
کے بالغ ہوجانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے۔ ف۔ بلکہ جسکا ولی ہے وہ وصول نہیں کرسکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کردے
الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہوجاتا ہے۔ فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ۔ پس اگر بیع میں ولی کا ضامن ہونا

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہوجاویگا ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل وکفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ عقد بیع میں ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکساں ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنیکا حق بوجہ عاقد و اصل ہونے کے ہے۔ وولایۃ قبض المہر للاب بحکم الابوۃ۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ اپنا ہونے کی وجہ سے ہے۔ [illegible] عاقد ہونیکی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ دختر کے بالغہ ہوجانے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنیکا اختیار نہیں رہتا ف۔ مگر آنکہ وہ باپ کو اسوقت وکیل کردے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونیکی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسہ۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہوجائیگا ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت کی اور وہ وارث ہے تو یہ ضمانت باطل ہے یہ صحیح ہے۔ [illegible] پھر واضح ہو کہ بعض ملکوں میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدون بیان کے جو حصہ کہ تعجیل ہوتا ہے وہ معجل یعنی پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (ت) مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہوجاوے خواہ صریحاً یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمراۃ ان تمنع نفسہا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک رکھے ف یعنی مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کرچکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے لے ف یعنی قدر معجل جسقدر مہر وصول کرنے تک رکھ سکے۔ وتمنعہ ان یخرجہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لیجاوے۔ ای یسافر بہا یعنی اسکو سفر میں ساتھ لیجاوے۔ لیتعین حقہا فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اسواسطے تاکہ عورت کا حق بدل میں یعنی مہر معجل میں متعین ہوجاوے جیسے شوہر کا حق مبدل یعنی بضع میں متعین ہوچکا۔ وصار کالبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہوگیا ف یعنی جیسے بیع میں ثمن فی الحال ہو اور ادھار نہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرلے یونہی عورت کو شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولیس للزوج ان یمنعہا من السفر والخروج من منزلہ وزیارۃ اہلہا حتی یوفیہا المہر کلہ ای المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے واپنے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے یہاں تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کردے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے۔ لان حق الحبس لاستیفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق حاصل کرلینے کے واسطے ہوتا ہے ف یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھرپور حاصل کرنے کے واسطے اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس لہ حق الاستیفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا کردینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنیکا اختیار نہیں ہے ف تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جسمیں استمتاع لینے میں خلل پڑیگا روک نہیں سکتا ہے اسوقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو کان المہر کلہ مؤجلا۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنی میعادی ادھار ہو لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے ف یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ ع۔ لاسقاطہا حقہا بالتاجیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق بوجہ میعاد دینے سے ساقط کردیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ہوتا ہے ف کہ جب دام میعادی ادھار ہوں تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو مبیع سے روکے۔ وفیہ خلاف ابی یوسف اور اسمیں ابو یوسف کا خلاف ہے ف یعنی بیع میں تو بائع ادھار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر میعادی ادھار ہو تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور ہدایہ میں لکھا کہ فتوی ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے ح۔ اور یہی استحساناً فتوی رہیگا۔ الولوالجیہ۔ د۔ یہ سب اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو۔ وان دخل بہا فکذلک الجواب۔ اور اگر شوہر نے ساتھ دخول کرلیا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کرسکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے [illegible] ابو القاسم الصفار نے فتوی دیا۔ والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاہا حتی لو کانت مکرہۃ

اور کانت صبیۃ او مجنونۃ لا یسقط حقہا فی الحبس بالاتفاق۔ اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہوتی کہ اگر وہ مجبور کر کے مدخولہ کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ وعلی ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے خلوت صحیحہ کرنے کا۔ چنانچہ بعد خلوت صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام رح کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ویبتنی علی ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہے۔ چنانچہ امام رح کے نزدیک جب کہ عورت نے حق شرعی سے اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکشی ہوئی نفقہ کی مستحق نہوگی۔ ولہما ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطئۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتأکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق الحبس کالبائع اذا سلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور اسی وجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہے تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو سپرد کر دے۔ ولہ انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطئۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانۃ لخطرہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہے جو فرج محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فرج محترم کی حرمت ظاہر ہو۔ ف۔ پس ایک بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ لجہالۃ ما وراءہا۔ اور ایک بار وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہے۔ ف۔ یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بار تیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہاں ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہے۔ فلا یصلح مزاحما للمعلوم۔ تو جو مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم نہوگی۔ ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بضع بھرپور حاصل ہو جانا مسلم نہیں چنانچہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی انکا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہوگئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اسی پر تمام مہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمۃ۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہوگئی تو مزاحمت پیدا ہوگئی۔ ف۔ یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی متحقق ہوگئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہے پھر جب تیسری وطی و چوتھی علی ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوگئیں۔ وصار المہر مقابلا بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہوگیا۔ ف۔ اور یہ نہیں ہوسکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو۔ کالعبد اذا جنی جنایۃ یدفع کلہ بہا۔ نظیر اسکی وہ غلام جسنے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے۔ ف۔ جبکہ مولی اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اسواسطے کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم وتیسرا جرم وعلی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ معلوم ہوگیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع ومعلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطائے مار ڈالا یا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد وعادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دیدیا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم الصفار حضر میں صاحبین کے قول پر فتوی دیتے اور سفر میں ابو حنیفہ کے قول پر اور یہی احسن ہے۔ المحیط ھ ع۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اسکو سفر میں نہیں لیجا سکتا جب تک مہر نہ دے۔ م۔ واذا اوفاہا مہرہا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دیدیا۔ ف۔ پیشگی ومیعادی سب ادا کیا۔ د۔ نقلہا حیث شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لیجاوے۔ ف۔ بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے

حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو ف۔ لقوله تعالیٰ اسکنوهن من حیث سکنتم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ اسکنوہن الخ یعنے ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو ف۔ لیکن یہ عموم تناقض کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ ع۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لیجانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا ح۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے سفر لازمی ہو کر اسی شہر میں رکھو گا تو باہر نہیں لیجا سکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی م۔ وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان الغربة تؤذي۔ اور کہا گیا (فقیہ ابو اللیث قائل ہیں) کہ عورت کو سوائے اسکے شہر کے غیر شہر میں نہیں لیجائیگا کیونکہ پردیسی عورت ایذا پاتی ہے۔ وفي قرى المصر القرية لا تتحقق الغربة۔ اور شہر کے قریب والے گاؤں میں پردیسی ہونا متحقق نہیں ہوتا ف۔ امام ظہیر الدین مرغینانی رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقیہ ابو اللیث کے قول سے اولیٰ ہے یعنی چاہیے پردیس لیجاوے۔ الظہیریہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس والملتقی البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں کر سکتا تو اسی پر بزازی وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اسی پر فتویٰ دے۔ د۔ مگر لوگوں نے تو جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کچھ مصلحت نہیں دیکھیگا وہ تو فتویٰ دیدیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ارجح ہے کیونکہ اسمیں حق شوہر کا ابطال نہیں اور اگر مرد کی طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلنا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اسپر ہو کہ اسمیں قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں بھی کو بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہیں۔ اور جاوے اپنے والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایکبار اور دیگر محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال بھر میں ایکبار اور جاوے اگر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتوں کو نہلائی ہو اور با اجماع اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونوں گنہگار ہونگے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں مسلمان نائن و دھوبن و اپنی ضروریات خرید کی والی وحرفہ والیاں برقع و پردہ کے ساتھ جاویں تو مضائقہ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کیے جانے میں مشہور جواز ہے کما فی الاشباہ۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتمد یہ کہ جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہوگا فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ شہر سے اسکے دیہاتوں میں اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ میں منتقل کرنا مطلقاً جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر بلحاظ وطن کے نہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ک د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ ومن تزوج امرأة۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا في المهر۔ پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا ف۔ اور اسمیں چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہے یا خود مہر میں کہ ٹھہرا تھا یا نہیں۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہاں مراد یہ کہ بعد دخول کے دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج فيما زاد على مهر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اسمیں شوہر کا قول قبول ہے ف۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل پندرہ سو درم (۱۵۰۰) ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہیں ہے اور اس سے زائد میں یعنی پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہے مع قسم کے واللہ میں نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں لیا۔ اور پہلے قسم لینے میں قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو دونوں ساقط ہو کر مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم لیکر شوہر کا

قول حتی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم۔ اور جسنے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لیجاوے کہ میں ہزار درم پر راضی نہیں ہوئی تھی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم اور جسنے گواہ دیے اسکے گواہ قبول اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو بقول الصحیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے۔ مع الحاصل اسمیں مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقہا قبل الدخول بہا فالقول قولہ فی نصف المہر۔ اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ میں قول شوہر کا قبول ہوگا ف۔ اور متعۃ المثل کو حکم نہیں کیا جائیگا یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ و محمد رح۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا امام ابوحنیفہ و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قولہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یاتی بشئی قلیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لاوے ف۔ یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا نہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی دس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت نے بیان امام مصنف میں فرمایا کہ۔ ومعناہ مالا یتعارف مہرا لہا۔ قلیل چیز سے یہ مراد کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے ف۔ مثلاً میں نے چالیس روپیوں یا پچاس ہتا بیوں پر نکاح کیا حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم اسپر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونوں متخاصمین میں مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دلائل غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأۃ تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ کی مدعیہ زیادتی کی ہے ف۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعوی کرتی ہے تو اسپر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر والقول قول المنکر مع یمینہ۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف۔ اور ظاہر جسقدر شوہر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی بشئی یکذبہ الظاہر فیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے ف۔ تو اسمیں شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ بالجملہ ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمی کو مدار رکھتے ہیں۔ وہذا لان تقوم منافع البضع ضروری اور ایسا کرنا اسواسطے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ف۔ یعنی کچھ وہ مال نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو مہر سے قیمت دار کیا گیا۔ فمتی امکن ایجاب شئی من المسمی لا یصار الیہ۔ سو جبتک کہ مہر مسمی میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو تب تک مہر المثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ ولہما ان القول فی الدعاوی قول من یشہد لہ الظاہر۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ دعووں میں اسکا قول ہوا کرتا ہے جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہو ف۔ تاکہ دوسرا منکر ٹھہرایا جاوے۔ مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے۔ ایسا ہی یہاں ہے۔ والظاہر شاہد لمن یشہد لہ مہر المثل۔ اور ظاہر حال یہاں اسکا شاہد ہے جسکے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانہ ہو الموجب الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے ف۔ پس مہر المثل کی تحکیم ہوگی یعنی یہی حکم بنایا جائیگا۔ وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیہ قیمۃ الصبغ۔ اور ایسا ہوگیا جیسے رنگریز کا تخاصم کپڑے کے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونوں نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اسمیں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائیگا ف۔ فرض کرو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگریز چار درم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہیں۔ ثم ذکر ہہنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المہر۔ پھر یہاں ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد (اختلاف کرنے میں) آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا ف۔ اور نصف مہر اسوقت ہوتا ہے کہ عقد میں مہر مسمی ہو اور اگر مسمی نہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہاں گویا مہر مسمی ہو چکا اور مہر المثل

حکم نہیں ہے۔ وہذا روایۃ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور مبسوط کی روایت ہے۔ وذکر فی الجامع الکبیر انہ یحکم متعۃ مثلہا وہو قیاس قولہما۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول کا قیاس ہے ف۔ کیونکہ انکا قول تو مہر المثل کو حکم ٹھہرانا تو یہاں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعۃ موجبۃ بعد الطلاق کمہر المثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجبی ہے ف۔ بلکہ اولی عبارت یہ ہے کہ جیسے بعد دخول کے مہر المثل شرعًا واجبی حق ہوتا ہے یونہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعۃ المثل واجبی حق ہوا۔ فتحکم کہو۔ تو متعۃ المثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہو ف۔ لیکن تحقیق یہ کہ دونوں روایتیں مختلف نہیں ہیں کیونکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ ہے جس سے دونوں میں موافقت ہوگئی۔ ووجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسألۃ فی الاصل فی الالف والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار رکھا ف۔ یعنی قبل الدخول طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا مجھ پر پانسو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا حالانکہ یہاں پانسو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعۃ لا تبلغ ہذا المبلغ فی العادۃ فلا یفید تحکیمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہونچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا ف۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعۃ المثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ووضع المسألۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا ف۔ یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درم مہر تھا مجھے پچاس چاہییں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پانچ چاہییں۔ ومتعۃ مثلہا عشرون۔ اور ایسی عورتوں کا متعہ بیس درم ہوتے ہیں ف۔ تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکیمہا۔ تو متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہوگا ف۔ کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ شوہر پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس علت سے قول شوہر رکھا اگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ۔ والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ہو المذکور فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے (یعنی ہزار دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے ف۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعۃ المثل شاہد نہ ہوسکے پس قول شوہر مع قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا جبھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ اور قول ابوحنیفہ و محمد رحمہ کی شرح درصورتیکہ جورو مرد نکاح قائم ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعوی کیا ف۔ یعنی مہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ والمرأۃ الالفین اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا ف۔ پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا او اقل فالقول قولہ۔ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے ف۔ اسی کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعوی ثابت ہوجائیگا۔ وان کان الفین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے ف۔ اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اسوقت کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ وایہما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔ حتی کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تھا تو اسی کا دعوی مقبول ہوجائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لایا کہ ہزار مہر ہوا تو مدلل ہوگیا۔ یہ جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ وان اقاما البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل بینتہا۔

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے - لانہا تثبت الزیادۃ - کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے ف یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان میں جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اسمیں زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہے - یہ تو وجہ اول میں ہے - وفی الوجہ الثانی بینتہ - اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے ف یہی صحیح ہے - م - اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہے اور مرد ہزار کا مدعی اور اسپر گواہ عادل موجود ہیں - پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو ہمنے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ اول مہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں - پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی - لانہا تثبت الحط - کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں ف پس یہی قبول ہونگے - میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیئے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا و بڑھانا کچھ منافی نہیں ہوتا ہے - لیکن یہ غور طلب ہے - م - وان کان مہر مثلہا الفا وخمس مائۃ - اور اگر اسکا مہر المثل ہزار پانچ سو درم ہو ف یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو - تحالفا - تو دونوں سے باہم قسم لیجاوے ف یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اسپر دوسرے کا دعوی ثبوت ہو جائیگا - واذا حلفا - اور اگر دونوں نے قسم کھائی ف اور گواہ نہیں - تجب الف وخمس مائۃ - تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنے مہر المثل واجب ہوگا ف لیکن امام رح سے صریح قول مروی نہیں - وہذا تخریج الرازی - اور یہ رازی رح کی تخریج ہے ف یعنی امام ابوبکر الجصاص الرازی رح نے امام ابوحنیفہ ومحمد کے اصل سے یہ سبب نکالا ہے - وقال الکرخی - اور کرخی ف یعنی امام ابوالحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یتحالفان فی الفصول الثلثۃ - تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیجاویگی ف یعنی مہر المثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لیجاوے تاکہ بات ہر ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو یقین کے اقرار پر قاضی حکم دیدے - ثم یحکم مہر المثل بعد ذلک - پھر بعد باہمی قسم کے مہر المثل کو حکم بنایا جاوے ف کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو مہر مسمی نہیں رہا اب مہر المثل لامحالہ موجود ہوا - لیکن اسمیں اشکال ظاہر ہے لہذا علمی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے - پھر یہ سب اسوقت کہ مہر مسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں - ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی - اور اگر مہر مسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو ف مثلاً مرد مدعی ہو کہ مہر کچھ مسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعوی کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے - تجب مہر المثل بالاجماع - تو بالاتفاق مہر المثل واجب ہوگا - ف پس امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وجوب مہر مثل - لانہ ہو الاصل عندہما - اسلئے کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے - وعندہ - اور ابو یوسف کے نزدیک ف اگرچہ مہر المثل اصل نہیں لیکن یہاں واجب ہوگا اسلئے کہ تعذر القضاء بالمسمی فیصار الیہ - مہر مسمی کا حکم دینا متعذر ہے تو مہر المثل ہی کیطرف مرجع ہو گیا ف یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات میں تھا - ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما - اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا - ف اسطرح کہ میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جورو میں اختلاف ہوا - فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما - تو اسمیں حکم ویسا ہے جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا - ف خواہ مہر کے مسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو - لان اعتبار مہر المثل لا یسقط بموت احدہما - کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہوگا ف لیکن مخفی نہیں کہ وارث سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اسطرح کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے - فافہم - م - ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار - اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ف اسطرح کہ شوہر کے وارث

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں ائمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفۃ رح ولا یستثنی
القلیل۔ پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابوحنیفہ رح قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں ف یعنی
اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم سے قول انہیں کا ہے اور
عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یاتوا بشیئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں ف جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیاۃ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک
جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ف یعنی جیسے شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل
مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسمی۔ اور اگر
اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ف یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسمی میں اختلاف
ہوا۔ فعند ابی حنیفۃ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہو ف مثلاً وارثان عورت
نے کہا کہ مہر دو ہزار درم ٹھہر اتھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت
پر گواہ لانا لازم ہیں۔ فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما نبینہ من بعد انشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امام رح کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کرینگے ف کہ اسکے
مثل عورتیں تو مر چکیں پھر مہر المثل ممکن نہیں ہے م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا
قول اور اسی پر فتوی ہے ع۔ واذا ماتت الزوجان وقد سمی لہا مہرا فلورثتہا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
یسم لہا مہرا فلا شیئ لورثتہا عند ابی حنیفۃ۔ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اپنی مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابوحنیفہ کے
نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقالا لورثتہا المہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں
صورتوں میں مہر ہے۔ معناہ المسمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت (جبکہ مہر مقرر ہوا ہو) میں مہر مسمی ہوگا
اور دوسری صورت (جبکہ مہر بیان نہیں ہوا ہو) میں مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول (یعنے مہر مسمی) کو ورثہ لے سکتے ہیں
اسلئے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضی من ترکتہ۔ حالانکہ وہ موت سے متاکد ہو چکا تو شوہر کے
ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولا فیسقط نصیبہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس
مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا ف کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لا ولد
مرے یا چہارم جبکہ فرزند ہو وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ ہو تو
صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رح کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صار
دینا فی ذمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا
جیسے مہر مسمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ف کہ اس
صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفۃ ان موتہما تدل علی انقراض اقرانہما فبمہر من یقدر القاضی مہر المثل
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر و زوجہ دونوں کا مرجانا اسکے برابر والوں کے مرجانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ
قاضی مہر المثل کا اندازہ فرمادیگا ف لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعید گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دیگا اور یہ وغیرہ۔ ومن بعث
الی امرأتہ شیئا۔ جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ف اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ آخر میں ان چیزوں

[illegible] شروع ہوئی - فقال المستهلك [illegible] یعنی اگر [illegible] دعوی کیا کہ وہ ہدیہ ہے اور [illegible] ہدیہ واپس نہیں ہو سکتا
تو زوجہ کا مہر [illegible] شوہر باقی ہے - وقال الزوج هو من المهر اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے دی ہیں [illegible]
فالقول قوله - تو قول شوہر ہی کا ہوگا - مع قسم کے - لانه هو المملك - کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے یعنی
[illegible] ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے - فکان اعرف بجهة التمليك - تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے
[illegible] کہا کہ مہر کی جہت [illegible] قول [illegible] کیا جائیگا [illegible] في اسقاط الواجب
اور [illegible] اسکا قول مسلم [illegible] ظاہر [illegible] واجب [illegible] گا [illegible]
مہر [illegible] کریگا [illegible] پھر اگر عورت [illegible] گواہ [illegible] تو گواہ قبول ہونگے ورنہ
موافق قول شوہر [illegible] مہر میں [illegible] - قال [illegible] الطعام الذي يؤكل [illegible] ایسے طعام کے جو کھالیا جاتا
ہے [illegible] اگر [illegible] روٹی [illegible] وغیرہ [illegible] نہیں سکتے
ہیں - فان القول قولها - تو [illegible] طعام [illegible] قول [illegible] قبول [illegible] - والمراد منه ما يكون مهيأ للاكل
اور طعام [illegible] وہ مراد [illegible] کے واسطے [illegible] ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں
ہے تو عورت کا کہنا [illegible] مسلم ہوگا [illegible] تو ظاہر حال عورت کا
[illegible] - فاما في الحنطة والشعير فالقول قوله - [illegible] قول مرد کا مسلم ہوگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکا
[illegible] وغیرہ [illegible] بخلاف [illegible] الخمار والدرع وغيره
[illegible] من المهر [illegible] ابو القاسم الصفار نے کہا [illegible] کرتا [illegible] اوڑھنی و
کرتی وغیرہ (ازار یا پائجامہ وغیرہ) [illegible] روٹی [illegible] تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے
شمار کرے کیونکہ ظاہر حال [illegible] واللہ تعالی اعلم [illegible] ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اسپر واجب نہیں
جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اسمیں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اسپر واجب جیسے اوڑھنی و کرتی وغیرہ اسمیں قبول نہیں
[illegible] - پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور [illegible] پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ [illegible] اپنا باقی مہر لیوے - شوہر نے زیور
وغیرہ بھیجا تھا [illegible] دعوی کرتے [illegible] اگر عورت نے [illegible] دیا ہو [illegible] - زیلعی مع - باپ نے
دختر کو زیور وغیرہ [illegible] دعوی کیا کہ [illegible] دیا ہے بالبعد موتها [illegible]
داماد نے یہ دعوی کیا تو صدر الشہید نے کہا [illegible] کے واسطے مختار یہ ہے کہ اگر ایسی چیزوں میں عرف [illegible] ظاہر ہو تو قول شوہر کا
اگر رواج مشترک ہے تو قول باپ کا قبول ہے - مع - اگر باپ [illegible] ہو تو [illegible] اسکا قول قبول نہیں ہوگا - النہر - الفائق
ان یا ولی [illegible] کا حکم مثل باپ کے ہے - اگر ماں نے دختر کو جہیز میں باپ کی چیزیں اسکے علم و حضور میں دیں اور باپ خاموش رہا اور
لڑکی [illegible] گئی تو پھر باپ کو اختیار نہیں کہ دختر سے واپس لیوے - [illegible] شوہر کے پاس بغیر اپنے لائق جہیز کے بھیجی گئی - تو کہا گیا کہ جبتک
زمانہ دراز نہیں گذرا ہے داماد اپنے خسر سے [illegible] مطالبہ کر سکتا ہے لیکن نہر الفائق میں [illegible] کہ صحیح یہ کہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا - مع

فصل - نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں - واذا تزوج النصراني نصرانية - اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ
[illegible] یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے [illegible] ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا
على ميتة - مردار پر [illegible] - جو جانور شرعا ذبح نہیں ہوا ہو مثلا خود مر گیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر [illegible] ایسی چیز پر جو مال متقوم
نہیں ہے - او على غير مهر - یا بغیر مہر پر [illegible] یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہیں ہے - وذلك في دينهم جائز - اور ایسا نکاح
انکے دین میں جائز ہو [illegible] کی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہو -

ودخل بہا۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا۔ او طلقہا قبل الدخول بہا۔ یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
او مات عنہا۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ف۔ یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہا مہر۔ تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ یعنی جو کچھ باہم قرارداد ہوا وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گذری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے عوض
فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو یہاں بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاصکر مسلمانوں کو ہے اور یہ کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہیں دلایا جائیگا خواہ مدخولہ وغیرہ ہو کر مہر مثال کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ وکذالک
الحربیان فی دار الحرب۔ اور یونہی اگر حربیہ کافرہ سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں
میں یہی حکم ہے ف۔ اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دار الاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کریں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قولہما فی الحربیین۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف۔ یعنی صاحبین موافق امام رح ہیں حربیوں کے مسئلہ میں۔ واما فی الذمیۃ
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ف۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اسطرح
نکاح کیا ہو۔ فلہا مہر مثلہا ان مات عنہا او دخل بہا۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتوں کا مہر ملیگا بشرطیکہ مرد ذمی اسکو
چھوڑ کر مر گیا یا اسکے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ والمتعۃ ان طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور متعہ ملیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدی ہو ف۔ یعنی جسطرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہو جاویں
یا بدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے ع۔ وقال زفر رح لہا مہر المثل
فی الحربیین ایضا۔ اور زفر رح نے کہا کہ حربیہ جورو مرد میں بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا ف۔ جیسے ذمیوں میں
صاحبین کا قول ہے۔ لہ ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال۔ زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں
مشروع فرمایا سوائے بعوض مال کے ف۔ تو کوئی نکاح نہیں مگر انکہ اسکے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ وہذا الشرع
وقع عاما۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی ف۔ چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت تا قیامت سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت الحکم علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا ف۔ اور جبتک
حربی اپنی ملک میں سرکش خودمختار موجود ہے تو اسپر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسنے شرع
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا۔ اور یہ سمجھ لیا کہ اصل میں عورت کے
واسطے عدل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ
میں بھی یہی ہے کہ اسکے لیے مہر المثل یا متعۃ المثل مستحق ہے۔ یہ امام زفر رح کی تحریر دلیل بطور اختصار ہے م۔ ولہما ان اہل الحرب غیر ملتزمین
احکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے ف۔ پس التزام
ہونے سے انپر حکم حاصل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار
اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے ف۔ ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام
کا والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمۃ۔ برخلاف ان کافروں کے جو دار الاسلام کی رعیت
ہیں جنکو ذمی کہتے ہیں ف۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم التزموا احکامنا فیما یرجع
الی المعاملات۔ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جنکا تعلق معاملات سے ہے ف۔ سوائے عبادات
کے۔ کالربو والزنا۔ جیسے سود اور زنا ف۔ حتی کہ زناکاری سے انپر حد شرعی جاری کی جائیگی۔ وولایۃ الالزام متحققۃ
لاتحاد الدار۔ اور ویسا حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے ف۔ دار الاسلام میں وہ بھی رہتے

مترجم کہتا ہے کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفر رح کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا فتامل فیہ۔ م۔ ولابی حنیفۃ رح ان اہل الذمۃ
لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں نے یعنی
دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وے لوگ
اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانات سے متعلق ہیں مانند روزہ
نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے ہم سے یہ عہد نہیں کیا کہ انکو ان احکام کی پابندی منظور ہے قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات
کی طرف راجع ہیں انمیں بعضے احکام تو جیسے شرع عمل میں ہے اسیطرح وے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے
ہیں اور بعضے ایسے ہیں کہ شرع عمل سے انکا اعتقاد مخالف ہے تو انمیں بھی انھوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف انکا اعتقاد کے
شرع حق کی پابندی انپر لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شراب کی خرید و فروخت انمیں جاری ہے حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ
نکاح مذکورہ ہے تو انمیں بھی انھوں نے ہم سے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عادل کی پابندی انپر لازم ہوگی پس انکا خود التزام نہیں پایا گیا
رہا انپر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عمل نہیں ممکن ہے چنانچہ فرمایا۔ وولایۃ الالزام بالسیف
او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنیکی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تلوار سے قتل
کرینگے۔ یا ہماری بات حق ہے یا یہ دلیل پس انپر لازم ہے یا کہ یا الزام صرف تلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔
وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہدنامہ کے۔ ف۔ یعنی ہمنے انکو عہد دیا
کہ تمھارے جان و مال کی حفاظت ہمپر ہے جب تک تم ہمارے مطیع ہو۔ فانا امرنا بان نترکہم وما یدینون۔ پس ہم حکم دیے
گئے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو انکے دین پر چھوڑ دیں۔ ف۔ تو ہم انکو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کرسکتے
ہیں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کردیں مجبوری وہ عمل نہ کرینگے انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعاً الزامی ولایت
نہیں ہے۔ فصاروا کاہل الحرب۔ تو (دیانات یا رواجات) ذمی لوگ اہل حرب کی مثل ہوگئے۔ ف۔ کہ ہمکو عادل کی راہ سے ذمیوں پر
الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزنا۔ برخلاف زنا کے۔ ف۔ کہ زنا کے لیے ذمیوں پر حد
مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انپر اپنا دین جاری کرتے ہیں بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کلہا۔ اسوجہ سے کہ زنا کرنا
تمام دینوں میں حرام ہے۔ ف۔ بلکہ حق یہ ہے کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جیسے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے
روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا اپنی بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربوا مستثنیٰ عن عقودہم لقولہ
علیہ السلام۔ اور سودخواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ ف۔ کہ آپ نے نجران کے
نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسنے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اسکے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن الشعبی مرسلا
وروی ابو عبید نحوہ عن ابی الملیح مرسلا۔ سند ہے۔ اور امام مصنف نے حدیث کا لفظ ذکر کیے کہ۔ الامن اربیٰ فلیس بیننا وبینہ عہد۔
خبردار ہو کہ جسنے سود کھایا تو ہمارے واسکے درمیان عہد نہیں ہے۔ ف۔ بہرحال۔ سود کا معاملہ خاصکر مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ یہ
منجملہ ایسے امور کے ہے جیسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قماربازی وغیرہ ہے۔ لہٰذا زیلعی نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شرابخواری
و سور کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سودخواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانوں کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہونگے تو انکی
سودخواری سے عوام میں فتنہ کا خوف نمایاں ہے۔ ف۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے
جاوینگے سوائے زنا و سودخواری و علانیہ قماربازی وغیرہ کے جیسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات
ہیں انمیں عوام کو دخل نہیں تو یہ باب نکاح میں وے اپنے دین پر چھوڑے جاوینگے چنانچہ اگر انکے طریقہ میں مردار پر یا غیر مہر پر نکاح جائز
ہو تو حاکم اسلام اسکو انکے طور پر چھوڑیگا اور عورت کے واسطے کچھ مہر لازم نہیں ہوگا۔ م۔ وقولہ فی الکتاب او علی غیر مہر۔ اور

یہ جو کتاب میں فرمایا او علی غیر مہر ف یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا ہو وہ معنی کو محتمل ہے یحتمل نفی المہر ویحتمل السکوت عنہ - احتمال ہے کہ مہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو ف یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا و علی ہذا یہ معنی ہوئے کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا - وقد قیل فی المیتۃ والسکوت روایتان - حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ف یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں مہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہوگا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا - العنایہ - والاصح ان الکل علی الخلاف - اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف یعنی سب صورتوں میں امام سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا ع - پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر مہر کے ہو یا مہر مردار ہو یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں ہے - فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر - اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں - ثم اسلما - پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہو گئے - او اسلم احدہما - یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف حالانکہ مہر شراب او سور ابھی باقی ہے - فلہا الخمر والخنزیر - تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا - معناہ اذا کانا باعیانہما - اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو - والاسلام قبل القبض - اور مسلمان ہو جانا اسپر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ف تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کر لے اور سور کو چھوڑ دے - مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا اسلام ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیزیں معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کر کے بربادی سے بچا سکتی ہے مگر سور کو رہا کرنے کے سوائے چارہ نہیں ہے - وان کانا بغیر اعیانہما فلہا فی الخمر القیمۃ وفی الخنزیر مہر المثل - اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت ملیگی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملیگا - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ سب حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لہا مہر المثل فی الوجہین - اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ف خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں - اور یہی امام مالک شافعی و احمد کا قول ہے ع - وقال محمد لہا القیمۃ فی الوجہین - اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ف بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہ ہوگی - پھر ابو یوسف کے نزدیک مہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے - وجہ قولہما ان القبض موکد للملک فی المقبوض - قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے - فیکون لہ شبہ بالعقد - تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ف کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز کی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے - فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد - تو قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے مانند عقد کے ممتنع ہوا ف پس جبکہ دربارہ شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے - وصار کما اذا کانا بغیر اعیانہما - اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ف کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اس وجہ کہ شراب یا سور جانور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے - اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے - واذا التحقت حالۃ القبض بحالۃ العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مہر المثل فکذا ہہنا - اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے اور شراب یا سور معین یا غیر معین ہوتا

عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح نہوتا) تو مہر المثل واجب ہوتا پس یوں ہی یہاں ف۔ یعنی یوں ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں
تو مہر المثل واجب ہوگا۔ یوں ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہیں ہوسکتی اور اگر شوہر
فقط مسلمان ہوا تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دیسکتا۔ ومحمد رح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ
صحیح ہوچکا تھا ف۔ کیونکہ شراب وسور کو مسمی کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لکون المسمی مالا عندہم۔ کیونکہ جو مسمی ہوا وہ انکے نزدیک
مال تھا ف۔ اور شرط یہی کہ مسمی مال ہو پس یہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب القیمۃ۔ لیکن بات یہ
ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہوگیا تو قیمت واجب ہوگی ف۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ
جہاں تسمیہ صحیح ہوجاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ہلک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے
غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہوگیا ف۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الملک۔ فی
الصداق المعین یتم بنفس العقد۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہوجاتی ہے
قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلیے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہوجاوے۔ ولہذا تملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک
ہوجانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے ف۔ چاہے شوہر کو ہبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت
کرے۔ وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہوکر عورت کی ضمانت
میں آجاتا ہے ف۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہوچکی۔ وذلک لایمتنع بالاسلام کاسترداد المغصوب۔ اور یہ
منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا ف۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے
غصب کی پھر ذمی مسلمان ہوگیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیگا اسکے شراب کو سرکہ کرسکتا ہے لیکن سور کو دور کر
بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ جنگل میں چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ وفی غیر المعین القبض یوجب
ملک العین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے ف۔ لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی
ملک نہیں ہے بلکہ قبضہ کے بعد ہوسکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے ف۔ شوہر مسلمان سے ملک
میں دینا اور زوجہ مسلمہ کے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف المشتری۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف۔ کہ خریدی
ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی
ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے ف۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ واذا تعذر
القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب وسور میں قبضہ کرنا متعذر ہوا ف۔ حالانکہ عقد ہوچکا اور مہر مسمی صحیح ہوچکا کیونکہ
اسوقت دونوں ذمی تھے حتی کہ امام محمد رح نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابوحنیفہ رح فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ۔ لاتجب القیمۃ
فی الخنزیر لانہ من ذوات القیم۔ سور غیر معین میں اسکی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں
سے ہے جنکا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے ہے ف۔
کیونکہ اسکا قائم مقام یہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ
تو ذوات الامثال سے ہے ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جنکے بدلے میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائم مقام اسکا مثل
شراب ہے اور جب مثل ممکن نہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہمنے کہا کہ سور جو مثلی نہیں ہے اسمیں قیمت
نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا اور شراب جو مثلی ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لو جاء
بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہوجانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت
لایا تو سور کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیجائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں ف۔ یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا

خود سور ہی کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہوتا ہی تو مثل نہیں بلکہ اسکا قائمقام قیمت ہی اور شراب کا مثل بہت ممکن تو عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہوسکتی ہی۔ ولو طلقها قبل الدخول بها۔ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اسکو دخول سے پہلے طلاق دیدی۔ فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة۔ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا۔ ف۔ یعنی ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعۃ المثل واجب ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر معین میں یہی حکم کہ متعۃ المثل واجب ہی۔ ومن اوجب القيمة اوجب نصفها۔ اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت واجب کی۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہی۔ (الفروع)۔ ذمیون کے نکاح میں دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھنا و نسب کا ثبوت و نکاح میں خیار بلوغ اور نکاح صحیح میں باہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہونگے۔ ش۔ و۔ دار الاسلام میں کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزاے شرعی نہو گی پس جہاں شرع اجازت دے تو مہر ہی اور جہاں معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہی اور جہاں فساد زنا قرار دے وہاں سزاے حد یا رجم ہی سواے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت ولی کے نکاح کرے و عورت اسکے تحت میں آجاوے۔ دوم باندی بیچنے والے نے قبل سپردگی کے وطی کی لیکن ثمن میں سے بقدر بقا باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا۔ م و۔ دو لڑکیوں نے باہم مافعہ کیا حتی کہ ایک کی بکارت زائل کردی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویگا۔ و۔

باب نکاح الرقيق

باب رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہی یا بعض ہو یا اسکو مال پر آزادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہدیا کہ بعد موت آزاد ہی یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہوگئی کہ بعد موت مالک کے آزاد ہی اور کسی غیر کی مبادلہ نہیں ہوسکتی ہی۔ پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا۔ لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما۔ غلام و باندی کا نکاح نہیں جائز ہی مگر انکے مولی کی اجازت کے ساتھ۔ ف۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفی رح سے منقول ہی کہ نکاح جائز و منعقد ہی لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت مولی کے۔ سروجی نے کہا کہ یہی صواب ہی یعنی نکاح بدون اجازت کے موقوف ہی۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقی رح نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہی اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق کا ہی۔ سغناقی رح نے کہا کہ بقول صاحب الہدایۃ لا يجوز۔ یعنی جائز نہیں ہی۔ یہی صواب ہی اور یہی بدائع و مفید و قدوری میں مذکور ہی۔ مع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا مگر منعقد ہوجاتا ہی پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں تاوقتیکہ غلام اس سے دخول کرے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہوجانے کے ہوگا۔ م ت۔ وقال مالك يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہی یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہی کیونکہ غلام کو طلاق دینے کا خود اختیار ہی تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہی۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب کے ہی۔ ت۔ لیکن ظاہر المالکیہ میں یہ ہی کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہی اور مولی مختار ہی کہ خود طلاق دیدے وہ غلام پر بائن ہوگی۔ مع۔ ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر۔ اور ہماری دلیل حدیث ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہی۔ ف۔ رواہ الترمذی و الحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونوں نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو بحدیث ابن عمر رضہ سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہما کا قول ہی اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتوی دیتے جبکہ جانتا
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہین کہ حضرت ابن عمر رض سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہی کہ انھون نے قطعی حدیث سے
پایا ہی اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہی۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہی کہ
نکاح جائز ہی نہین ہوا۔ اور نمونہ اسکی حدیث ابو داؤد بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہی جسمین آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہی۔
لہذا عراقی رح نے کہا کہ حدیث اُس شخص پر حجت ہی جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہی نافذ نہین ہی۔ م۔ مین کہتا ہون کہ انعقاد نکاح
ہونے مین کوئی نص نہین اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہی اور زانی ہونا اسکو نافذ کرنے و وطی کرنے مین ہی اور یہ بلا خلاف ہمارے نزدیک
نہین جائز ہی بدلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذہ نکاحہما تعییبہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونون کے نکاح نافذ کرنے مین دونون
کا عیبدار کرنا لازم ہوتا ہی۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسطے کہ نکاح ان دونون مین عیب ہی ف چنانچہ اگر غلام یا باندی خرید کے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح مین ہی تو اسکو پھیر دینے کا اختیار ہی۔ فلا یملکانہ بدون اذن مولاہما۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولی کے نہین ہی ف۔ پھر باندی کے حق مین ولی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہو
الدرر فی الغرر۔ وکذلک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہی ف کہ بدون اجازت مولی کے اسکا نکاح نافذ نہین کیونکہ بحکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہی جب تک اسپر ایک درم باقی ہو۔ لان الکتابۃ اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق مین اسکی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق مین وہ رقیت کے حکم پر
رہ گیا ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
یہ اجازت ملی کہ اپنی راے سے جسطرح چاہے کمائیان جمع کرکے کل اسقدر مال اتنی قسطون سے ادا کرے تو آزاد ہی پس صرف کمائیون مین
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال درحقیقت مولی کی ملک ہین حتی کہ جو اموال اسکے پاس ہین انمین اسطرح تصرف نہین
کر سکتا کہ مولی کے حق مین خسارہ ہو۔ ولہذا لا یملک المکاتب تزویج عبدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہین کر سکتا
ف۔ جو غلام اُسنے اپنی کمائی سے خریدا ہی کیونکہ غلام کی تزویج مین کوئی فائدہ نہین سواے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر مین مکفول ہو جاوے۔ ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہی کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہی ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہی کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی۔ وکذا المکاتبۃ لا یملک تزویج نفسہا بدون اذن المولی
وتملک تزویج امتہا لما بینا۔ اور اسیطرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہین کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولی کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہی کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولی کو ہی اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المدبر وام الولد۔ اور یہی
حکم مدبر و ام الولد کا ہی ف۔ کہ بغیر اجازت مولی کے تزویج جائز نہین۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہما قائم
کیونکہ مولی کی ملک مدبر و ام الولد مین قائم ہی ف۔ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولی کے قطعاً آزاد ہو گی اور یہی مدبر کو وعدہ ہی
پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مونث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولی کے منعقد ہوتا
مگر مولی کی اجازت پر نافذ موقوف ہی حتی کہ اگر مولی نے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد سابق نافذ ہو گیا م۔ واذا
تزوج العبد باذن مولاہ۔ اور جب غلام نے (سواے مدبر و مکاتب کے) مولی کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ف۔ حتی کہ
صحیح ہوا تو اسکی جورو کا مہر کچھ مولی پر نہین ہوگا۔ پس اگر کسی آزاد عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ بھی ہے کہ غلام کا مالک اسکے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہی۔ فالمھر دین فی رقبتہ یباع فیہ۔ پس مہر اس غلام کی گردن مین قرضہ ہی جسکے سبب سے وہ غلام فروخت کیا جائیگا ف۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہی۔ م۔ لان ہذا دین وجب فی رقبۃ العبد لوجود سببہ من اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہی جو غلام کی گردن مین واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا ف۔ یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہی وہ ایسے شخص سے پایا گیا جسمین لیاقت نکاح کی ہی کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولی کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہی اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن مین قرضہ ہی) اور یہ نہین کہا کہ گردن پر قرضہ ہی تو یہ اسلیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہی چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہی اور یہان مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہی اسی مال مین سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا یعنی وہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہی کہ غلام فروخت ہونے مین مولی کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر فی حق المولی لصدور الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا اثر مولی کے حق مین ہوگیا کیونکہ مولی کیطرف سے اجازت واقع ہوچکی ہی ف۔ لیکن مولی کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہوگی۔ فیتعلق برقبتہ دفعا للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضخواہون سے مضرت دور ہو ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کرکے ادا کرے تو قرضخواہون یعنی مہر کی حقدار عورتون کو بتدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے مین ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا۔ کما فی دین التجارۃ۔ جیساکہ تجارت کے قرضہ مین حکم ہی ف۔ چنانچہ اگر مولی نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید فروخت مین سودا گردن سے اودھار مال خریدا یہانتک کہ اسپر قرضہ چڑھگیا تو قرضخواہون کا حق اس غلام کی گردن مین ہی وہ اسکو فروخت کرادین۔ پھر واضح ہو کہ اگر قرضدارون نے اسکو ایکبار فروخت کرایا تو دام باہم تقسیم کرلین پھر وہ دوبارہ فروخت نہین کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حقدارون نے فروخت کرکے باہم تقسیم کرلیا اور کچھ نہین بچا اور ایسے قرضدار باقی ہین جنکا قرضہ دوم درجہ کا ہی تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہین کرسکتے ہین بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کرسکتے ہین۔ (فرع) غلام کی جورو کا نفقہ بھی غلام کی گردن مین ہی حتی کہ اسکے مطالبہ مین فروخت ہوسکتا ہی ع۔ والمدبر والمکاتب یسعیان فی المھر ولا یباعان فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونون مہر مین سعایت کرینگے اور مطالبہ مہر مین فروخت نہین جاوینگے۔ لانہما لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع بقاء الکتابۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہین ہین کہ تدبیر و کتابت باقی رہنے کے باوجود ایک مالک سے دوسرے مالک مین منتقل ہون ف۔ کیونکہ اس مولی نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہون تو خریدار مشتری انکو اپنے ملک مین مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتابت لازمی ہوتے ہین۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا لیکن انکے کمائی سے ادا ہوگا۔ فیؤدی من کسبہما لا من نفسہما۔ (تو لامحالہ) یہ دین مہر ان دونون کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونون کی ذات سے ف۔ پھر مولی کی اجازت نکاح کبھی صریح ہوتی ہی اور کبھی بدلالت ہوتی ہی۔ واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولی طلقہا او فارقہا۔ اور اگر غلام نے بغیر مولی کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کردے ف۔ تو وہم ہوتا ہی کہ مولی نے نکاح تسلیم کرلیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہی لیکن یہ وہم کافی نہین۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہین ہی۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہی۔ لان رد ہذا العقد ومتارکتہ یسمی طلاقا ومفارقۃ۔ کیونکہ ایسے عقد ناجائز کو رد کرنا و اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہی۔ وہو الیق بحال العبد المتمرد۔ اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہی ف۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کرلینے سے ظاہر ہی۔ پس یہ دلیل مفید ہی کہ یہ کلام رد پر محمول ہی۔ او ہو ادنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رد بہت نزدیک ہی تو اسی پر محمول کرنا اولی ہوگا ف۔ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کرین تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولی نے ثابت کرکے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی مین محمول کرین یعنی مولی نے اجازت نہ دی بلکہ رد کردیا تو نتیجہ ہوا کہ مولی نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی رد کرنا ہی

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقہا تطلیقۃ۔ اور اگر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے
طلاق دیناف۔ تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکیدی حکم رد پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ
تملک الرجعۃ۔ جس سے تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازۃ۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لایکون الا فی
نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہوگاف
پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔م۔ ومن قال لعبدہ
تزوج ہذہ الامۃ۔ اور جس مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرلےف پس آیا تزویج صحیح کا حکم ہوگا یا
تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتزوجہا نکاحا فاسدا۔ پس غلام نے اس باندی سے
فاسد نکاح کے طور پر تزوج کرلیاف یعنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ ودخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت سے
ساتھ دخول بھی کرلیاف حتی کہ مہر لازم آگیا۔ فانہ یباع فی المہر۔ تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگاف اور مولی کا اجازت
دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یؤخذ منہ اذا اعتق۔ اور صاحبین
نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگاف بالفعل فروخت نہیں ہوسکتا کیونکہ مولی کی اجازت نہیں ہے۔ واصلہ
ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرا فی حق المولی وعندہما ینصرف الی الجائز لاغیر فلا
یکون ظاہرا فی حق المولی فیؤاخذ بہ بعد الاعتاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
نکاح فاسد و نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی وطی سے لازم آیا) مولی کے حق میں ظاہر ہوگا (حتی کہ اسکا غلام
فروخت ہوگا) اور صاحبین رح کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولی کے حق
میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اسنے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے ماخوذ
ہوگا۔ لہما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عفیف رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ کرلینا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
ولہذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کی طرف
راجع ہوگی ف حتی کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہوگا۔ ہاں اگر قسم کھاوے کہ زمانہ ماضی میں
اسنے تزوج نہیں کیا حالانکہ اسنے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہوگیا کما فی المبسوط۔ اور یہاں مولی کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کیواسطے
ظاہر ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے ف کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع فاسد
دونوں کو شامل ہے۔ لان ببعض المقاصد حاصل وہو ملک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ
تصرفات کی قدرت ہے۔ ولہ ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق
پر جاری کیا جائیگاف تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر تو تزوج مطلقا خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اسکی اجازت میں آگیا۔
کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ف بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کردے تو
فاسد نکاح کو شامل نہیں حتی کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کرسکتا بخلاف بیع کے۔م د۔ اور یہ کہنا کہ بیع
میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل
اور فاسد نکاح میں بھی بعضے مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب ووجوب المہر والعدۃ علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے
نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا باعتبار وطی پائے جانے کے ف اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود اصلی
نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلۃ الیمین ممنوعۃ

علی ہذہ الطریقہ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے ف - بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزوج نکرونگا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی حانث ہوجائیگا - اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے اسواسطے کہ قسم کا مدار عرف و رواج پر ہے بخلاف نکاح کے - م ع - پھر واضح ہو کہ اگر مولی کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد و نکاح صحیح دونوں جائز ہیں النہر - واضح ہو کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے - ومن زوج عبدا مدیونا ماذونا لہ امرأۃ - اور جس شخص نے غلام قرضدار ماذون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی ف یعنی مولی نے اجازت دی - جاز - تو نکاح جائز ہے ف اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہوجائیگا - والمرأۃ اسوۃ للغرماء فی مہرہا - اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ یکسان برابر کی شریک ہوگی - ف - یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں - پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درم ہے اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درم ہے ہر ایک اس دو ہزار میں سے چہارم یعنی پانچ سو درم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہے - غرضکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ رسد ملیگا - اور عورت بھی انکے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے - ومعناہ اذا کان النکاح بمہر المثل - اور مراد یہ کہ برابری کا حق تب ہے کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو ف - یا کم پر ہو غرضکہ زائد نہو - ورنہ قدر مہر المثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہے اور زائد میں متاخر ہے حتی کہ جب قرضخواہوں سے بچ جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں - اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت رکھتی ہے - ووجہہ ان سببہ ولایۃ المولی لملکہ الرقبۃ علی ما نذکرہ - اور یکسان مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا غلام کی گردن کا مالک ہونا یہی مولی کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے - ف - آئندہ مسئلہ میں - تو جب مولی نے اسکا نکاح کیا تو ولی نے اسپر یہ مہر چڑھایا - والنکاح لا یلاقی حق الغرماء بالابطال مقصودا - اور نکاح یہاں قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اسطرح نہیں متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو ف - بلکہ نکاح تو مقتضائے بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا - الا انہ - لیکن یہ بات ف - بے شک ہوئی کہ ضمناً قرضخواہوں کے حق میں منازعت پیدا ہوگئی - اسطرح کہ - اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لا مرد لہ - جب نکاح صحیح ہوگیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہوگیا کہ اسکا کچھ دفعیہ نہیں ہے ف - کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا - فشابہ دین الاستہلاک - تو دین مہر مشابہ دین استہلاک کے ہوگیا ف - یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت سے تمتع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا - وصار کالمریض المدیون اذا تزوج امرأۃ فبمہر مثلہا اسوۃ الغرماء - تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہوگیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مرگیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی مقدار شریک ہے ف - پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۲) اشرفی اور عورت کا مہر (۲) اشرفی ہے اور اسیقدر اسکا مہر المثل بھی ہے پھر مریض مرگیا اور (۹) اشرفیاں ترکہ چھوڑیں (گویا غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا - تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسیقدر عورت کو ملیگا - (فروع) اگر مولی نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا جہاں جاوے ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے - ت - حتی کہ عورت کو مشتری کے پاس سے مطالبہ مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے م - اور یہ بھی اختیار ہے کہ مولی کی بیع فسخ کرادے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے - مح م - واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایکبار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے رہا لیکن اگر مولی نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کا مال تلف کرنے کا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولی نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا تو مہر واجب نہیں۔ ت یہی اصح ہے الاولوالجیہ۔ ومن زوج امتہ۔ اور جسنے بیاہ دی اپنی باندی ف یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان یبوئہا بیت الزوج۔ تو مولی پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بسا دے۔ ف اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ف۔ ولکنہا تخدم المولی۔ ولیکن باندی مذکورہ اپنے مولی کی خدمت کرتی رہیگی ف اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اصلح ہے کہ۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا وطئتہا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کرے ف درحالیکہ وہ مولی کی خدمت سے فارغ ہو۔ ت۔ لان حق المولی فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولی کا حق باقی ہے ف کچھ نکاح کی اجازت دینے سے ساقط نہیں گیا والتبوئۃ ابطال لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق الخدمت کا باطل کرنا ہوگا ف حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولی پر شوہر کے گھر بسانا بھی واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ و سکنی نہوگا۔ مف۔ فان بواہا معہ بیتا۔ پھر اگر مولی نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا ف یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بدون حکم مولی کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ فلہا النفقۃ والسکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے ف جو اسکے شوہر پر واجب ہے حتی کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا یا کیا رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے ف احتباس روکنا بند کرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے ولو بواہا بیتا۔ اور اگر مولی نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں شب باشی دی ف اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا ثم بدا لہ ان یستخدمہا فلہ ذلک۔ پھر اسکی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے ف کہ شب باشی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باق لبقاء الملک فلا یسقط بالتبوئۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولی تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا ف۔ واضح ہو کہ مولی اپنی باندی کو سفر میں لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الظہیریہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالی۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولی عبدہ وامتہ ولم یذکر رضاہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولی کا اپنا غلام و باندی بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ف۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقا ذکر کیا۔ وہذا یرجع الی مذہبنا ان للمولی اجبارہما علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولی کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے ف۔ اگرچہ وے راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ وعند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رح کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے ف۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رح نے روایت کیا ع لان النکاح من خصائص الآدمیۃ۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے ف اور آدمیت وانسانیت کسی شخص کی مملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ والعبد داخل تحت ملک المولی من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولی کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے ف نہ از راہ آدمیت۔ فلا یملک انکاحہ۔ تو مولی اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں ف یعنی اسکی آدمیت کے خاصہ کا بالجبر مالک نہیں ہے کیونکہ نکاح کرنے میں اسکی کچھ فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامۃ۔ بر خلاف باندی کے ف کہ بالاتفاق جبرا اسکا نکاح کر سکتا ہے شرح الطحاوی۔ لانہ مالک منافع بضعہا فیملک تملیکہا۔ کیونکہ مولی اپنی

باندی کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہے تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہے ف۔ لیکن فرج کی منفعت دینا شرعاً بطریق نکاح فرض ہے تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار از راہ مالی منفعت ہے نہ از راہ آدمیت ہے اور غلام میں چونکہ مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہے کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو وہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہے۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لان فیہ تحصینہ عن الزنا الذی ہو سبب الهلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا زناکاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے ف۔ اگرچہ غلام پر رجم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہے۔ فیملکہ اعتبارا بالامۃ۔ تو مولی نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی کے ف۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہے اسی طرح غلام میں از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہے۔ بخلاف المکاتب والمکاتبۃ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو نوشتہ لکھدیا ہے اور ایسی باندی کی جو نوشتہ پا گئی ہے ف۔ یعنی اسقدر مال کما کر یا اقساط ادا کرے تو وہ آزاد ہے پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہے۔ لانہما التحقا بالاحرار تصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشترط رضاہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہے۔ ف۔ جیسے از راہ ذاتی ملکیت کے انکو مولی کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوج امتہ ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسنے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو قتل کر ڈالا ف۔ اگرچہ خطا و چوک سے قتل کیا ہو۔ ف۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولی کے فعل سے ہے قبل اسکے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف۔ یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر متاکد ہو جاتا ہے اور حال یہ کہ مولی مکلف آدمی ہے طفل نہیں ہے۔ د۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ جو کہ مولی کا حق ہوتا ہے۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقالا علیہ المہر لمولاہا اعتبارا بموتہا حتف انفہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولی کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مرجانے کے ف۔ یعنی اگر اپنی موت سے مرجاتی تو مہر متاکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولی کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ وہذا لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہے وہ اپنی اجل پر مرتا ہے ف۔ یہی تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہے برخلاف معتزلہ وغیرہ گمراہوں کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالی نے مقتول کی اسیقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر متاکد ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرا ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہا اجنبی۔ پس مولی کا قتل کرنا ایسا ہو گیا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا ف۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہے تو مولی کے قتل کرنے میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے مبدل کو یعنی بضع کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسکو بدل یعنی مہر روکے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزادہ عورت مرتدہ ہو گئی ف۔ تو وہ جورو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے کفر شرک باطنی موت حقیقی ہے ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے لیکن کلام تو احکام میں ہے۔ اور احکام میں فرق ہے۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا ٹھہرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہے۔ فکذا فی حق المہر۔ پس یوں ہی مہر کے حق میں ف۔ مولی کا باندی کو قتل کرنا معقود علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سپردگی ہے تو مہر سب ساقط ہوا۔ (فروع) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہوگا کیونکہ مولی کے بے فساد رہا۔ جیسے بعد دخول کے مولی کا قتل کرنا۔ اگر مولی نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اسپر قابو نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کی

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولی نے قبل دخول اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتی کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط ہے۔ مع۔ **وان قتلت حرۃ نفسها قبل ان یدخل بها زوجها**۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ شوہر اسکے ساتھ دخول کرے **ف**۔ یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی میں اقول صحیح ہے۔ ق۔ **فلها المهر** تو اس حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا **ف**۔ جو اسکی میراث ٹھہریگا۔ **خلافا لزفر رحمه الله هو يعتبره بالردة وبقتل المولى امته** و ایجا بابیناہ۔ بخلاف قول زفر رح کے (کہ نہیں واجب ہوگا)۔ زفر رح اسکو مرتد ہو جانے پر اور مولی کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے **ف**۔ یعنی مقیس و مقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولی کا باندی قتل کرنا اسواسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ بیسبب اسکے مبدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خودقتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہے م۔ **ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة في حق احكام الدنيا**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے **ف**۔ اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہوگا۔ **فشابه موتها حتف انفها**۔ تو عورت کا خودکشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے **ف**۔ تو مہر متاکد و واجب ہوا۔ **بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه**۔ بر خلاف مولی کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتی کہ مولی پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا **ف**۔ اگرچہ قصاص لازم نہو۔ **قال في الجامع الصغير واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى**۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولی کے اختیار میں ہے **ف**۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نکرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہوتا وہ مولی کا مملوک ہوتا تو عزل کی آئی اجازت لے۔ **عند ابی حنیفة رح**۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ **وعن ابی یوسف و محمد رح ان الاذن اليها**۔ اور امام ابو یوسف و محمد سے روایت ہو اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے **ف**۔ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ **لان الوطی حقها حتی تثبت لها ولاية المطالبة**۔ کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے حتی کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہے **ف**۔ یعنی اگر شوہر ایسا نکرے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔ **وفي العزل تنقيص حقها**۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا **ف**۔ اور یہ جائز نہیں۔ **فيشترط رضاها كما في الحرة**۔ تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہے جیسے آزادہ منکوحہ میں ہے۔ **بخلاف الامة المملوكة**۔ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے کہ مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ **لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها**۔ کیونکہ مملوکہ باندی کے لیے وطی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضامندی بھی شرط نہیں ہے **ف**۔ پس مولی باوجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے پس محمول ہے کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہگیا تھا دوسری وطی میں منتقل بہ رحم ہوا۔ م ع۔ **ظاہر الروایۃ** میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں ہے۔ **وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه**۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں خلل ہے اور بچہ حق المولی ہے تو مولی کی رضامندی معتبر ہے **ف**۔ اور باندی کا مطالبہ وطی ہے نہ نطفہ ڈالنا اور نطفہ سے حق المولی متعلق ہے۔ **وبهذا فارقت الحرة**۔ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا **ف**۔ کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے (فروع) جب عزل کا اختیار مولی کو ہوا اور کسی آزاد نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولی نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولی سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد جنے وہ آزاد ہوگی۔ ف۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق م ع۔ اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرا یا تو بغیر اجازت شوہر بھی جائز ہے م ع د۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث

ذٰلک الواد الخفی یعنے یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہی رواہ مسلم عن عائشہ رضؓ ۔ اور اسی کے موافق ابن مسعود رضؓ و ابوامامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا
مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہی ۔ مین کہتا ہون کہ شاید منع سے موقع عزل پر ہوگا مانند آزاد عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل
وجماعت کو مستغنی تھا کیونکہ انھین صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہی لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی صحیح ہی چنانچہ صحیحین مین حضرت
جابر رضؓ سے اور سنن مین ابوسعید خدری سے آنحضرت صلعم کا منع نکرنا باوجود علم کے بطرق صحیحہ متعددہ موجود ہی اور سوائے انکے حضرت
علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و خباب بن الارت و عبداللہ بن مسعود و ابوہریرہ
وغیرہم سے صحیح روایات ہین اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبعہ یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہوجاوے
جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضؓ نے دعا دی کہ اللہ تعالیٰ تمکو دیر تک سلامت رکھے وتمام الکلام فی الفتح
لابن الہمام رح۔ **وان تزوجت باذن مولاہا** ۔ اور اگر باندی نے اپنے مولی کی اجازت سے خود نکاح کیا **ف** یا مولی نے نکاح
کردیا ۔ **ثم اعتقت** ۔ پھر وہ آزاد کی گئی ۔ **فلہا الخیار** ۔ تو باندی کے واسطے خیار ہی **ف** چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اسپر دو طلاق
سے بڑھکر تین طلاق کی ملکیت ہوگئی ۔ اور چاہے فسخ کردے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ مین نے اپنا خیار نہین جانا تھا اب مجھے معلوم ہوا
تو مین نے نکاح فسخ کردیا تو عذر مقبول و نکاح فسخ ہوجائیگا ۔ **حرا کان زوجہا او عبدا** ۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو **ف**
اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر مین یہ اختیار نہ پاویگی پس غلام مین تو بالاتفاق اختیار ہی اور آزاد شوہر مین اختلاف ہوا
اور راجح اسمین قول ابی حنیفہ رح ہی کیونکہ قیاس تو دونون طرف موجود ہی لیکن قیاس ابوحنیفہ رح مؤید بروایات صحیحہ بھی ہوگیا ۔ تقریر یہ ہی
کہ صحیحین مین حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضؓ کے حق مین تین خصلت مروی ہین الخ ۔ اسمین ہی کہ
مین نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اسکے شوہر کے بارہ مین اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کرلیا
اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہوئی کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہی ۔ اور یہ بھی معلوم ہی کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
اور آثار مروی ہین کہ جب بریرہ نے اپنے آپکو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد مین پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہی کہ
بریرہ رضؓ سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الٰہی کے طور پر ہی اسپر لازم نہین ہی قبول نکیا ۔ لیکن کلام اسمین ہی
کہ کیا وہ آزاد ہوگیا تھا یا اسوقت مین غلام تھا پس اسمین روایات مختلف ہین اور تلخیص یہ ہی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ سے
بریرہ رضؓ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رح پھر اسود رح کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن مین ہین سب مین یہی آیا کہ وہ
آزاد تھا ۔ دوم عروہ بن الزبیر پس انسے ایک روایت مین آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسری مین آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونون روایتین
صحیح ہین ۔ سوم قاسم رح پس انکی ایک روایت مین آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت مین شک کیا حالانکہ دونون صحیح الاسناد ہین
ہان ابن عباس سے روایات مین اختلاف نہین کہ مین نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا ۔ بخاری رح نے خود روایات مختلفہ اسناد کین
اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہین اور ابن عباس کا قول اصح ہی مگر ہمارے نزدیک تو مرسل مین زیادہ جزم ہوتا ہی
اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہی کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہین تھا بلکہ مین نے دیکھا وہ حبشی غلامون
مین سے تھا اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضؓ کے بھی وہ غلام ہو ۔ اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہوگیا ہو ہم کہتے ہین
کہ راہ یہی ہی کہ صحاح روایات اہل الاتقان وحفظ مثل اسانید صحیح بخاری مین یہ نہین چاہیے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول
کیجائے بلکہ توفیق لازم ہی اور توفیق کی دو صورتین ایک یہ کہ جیسا تمنے کہا کہ وقت آزادی بریرہ رح کے غلام تھا پھر آزاد ہوگیا لیکن یہ توفیق
صحیح نہین اسلیے کہ خود صحیحین مین ثابت کہ وہ وقت آزادگی بریرہ رضؓ کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ مین مروی ہی ترمذی نے کہا کہ
حدیث حسن صحیح ۔ تو یہ قابل تاویل نہین ہی پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق مین حبشی غلامون سے تھا جو بوقت آزادگی بریرہ رح
کے آزاد موجود تھا ۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رضؓ کے یہی معنی ہین اور صحیح مسلم مین عروہ رح کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلعم

بریرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نکرتے یعنی یہ ہین کہ اسکا شوہر در اصل حبشی غلام تھا اور اگر عرب آزاد مین سے ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے - علاوہ برین یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویون نے زیادت ثابت کی یعنی اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود وقاسم کے نزدیک آزاد ہوجانا بدلیل متحقق ہوا نہ بظاہر حالت تب ہی انھون نے جزم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین محقق ہوچکا کہ ثقہ کی زیادت واثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور یہی مقبول ہے اور اس سے انکار کرنا مکابرہ وتعصب ہے - طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑ دیا جاوے تو ہم کہتے ہین کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہین ہے - لقولہ علیہ السلام لبریرۃ حین عتقت ملکت بضعک فاختاری - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس تو اختیار کر ف - چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا - اسکو ابن سعد نے طبقات مین شعبی رح سے مرسل کیا اور دار قطنی نے موصول بحدیث عائشہ رض اسطرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہوگئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی - فالتعلیل بملک البضع صدر مطلقا - پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صادر ہوا ف - کچھ یہ نہین کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقا مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا - فینتظم الفصلین - تو یہ دونون صورتون کو شامل ہے ف - خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی - والشافعی رح یخالفنا فیما اذا کان زوجہا حرا - اور شافعی رح (ومالک) ہماری مخالفت کرتے ہین درصورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو ف - تو معتقہ کو خیار فسخ نہین ہے - و ہو محجوج بہ - حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے ف - یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے - ولانہ یزداد الملک علیہا عند العتق فیملک الزوج علیہا بعدہ ثلث تطلیقات - اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہوجائیگا ف - حالانکہ نکاح بحالت مملوکہ ہونے مین صرف دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو ہین اور اب آزادہ ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا - فیملک رفع اصل العقد دفعا للزیادۃ - تو معتقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کرسکے ف - اور کفو کی وجہ سے اختیار نہین بلکہ کفو تو ابتداءً نکاح مین شرط ہے اور یہان تو یہ باندی مدتون اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی رہنے کی حالت مین کفو شرط نہین ہے - وکذلک المکاتبۃ - اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے ف - کہ مثل مملوکہ قنہ کے اسکو بھی خیار العتق ہوتا ہے - یعنی اذا تزوجت باذن مولاہا ثم عتقت - یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہوگئی ف - یعنی مال کتابت ادا کرکے آزاد ہوئی ع - اور اگر اسنے بغیر اجازت مولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق نہین جیسے مملوکہ قنہ مین ہوتا ہے - م ف ع - وقال زفر رح لاخیار لہا لان العقد نفذ علیہا برضاہا وکان المہر لہا فلا معنی لاثبات الخیار - اور زفر رح نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہین کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا ہو تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہین ہین ف - اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے بھی خیار عتق نہونا چاہیے جواب دیا کہ - بخلاف الامۃ لانہ لا یعتبر رضاہا - برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا کچھ اعتبار نہین ہے ف - اور نیز دلیل یہ کہ خیار العتق کی حدیث مذکور کہ ملکت بضعک فاختاری - یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہین ہے کیونکہ مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہوچکی تھی - جواب یہ کہ نہین کیونکہ خود مملوکہ تھی - ہان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف خود مختار کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولی کا نقصان نہو - مس ف - تو نص شامل ہے اور رضامندی ومہر کا یہان کچھ تعلق نہین - م - ولنا ان العلۃ ازدیاد الملک - اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا ف - دو طلاق سے تین طلاق ہوجانا وغیرہ - وقد وجدنا ہا فی المکاتبۃ - اور یہ علت ہمنے مکاتبہ مین بھی پائی - لان عدتہا قرءان - کیونکہ اسکی عدت دو حیض تھے ف -

تین ہوگئے۔ وطلاقها ثنتان۔ اور اسکی طلاق کامل دو ہیں ف۔ اب تین ہوسکتے ہیں۔ تو وہ مختار ہے کہ چاہے اپنے اوپر اسکو
بڑھاوے یا فسخ کرے۔ وان تزوجت امة۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ف۔ جو بالغہ ہے یا غلام بالغ نے۔ ف ع۔ بغیر اذن
مولاہا۔ بغیر اجازت اپنے مولی کے۔ ثم عتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی ف۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح یعنی
نافذ ہوگیا ف۔ بخلاف ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ کے کہ انکے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے
لانها من اہل العبارۃ۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت ہے ف۔ کیونکہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب وقبول درست ہے صرف نافذ نہیں
ہوسکتا۔ وامتناع النفوذ لحق المولی وقد زال۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولی کے تھا وہ زائل ہوگیا ف۔ کیونکہ اسنے آزاد کر دیا
پس اب عقد نافذ ہوگیا۔ ولا خیار لہا۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہیں حاصل ہوگا۔ لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زیادۃ الملک
کیونکہ نافذ ہوا تو آزاد ہوجانے کے بعد ہے پس ملکیت کا بڑھنا نہیں متحقق ہوتا ف۔ بلکہ ابتداء سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوئی ہے۔ کما
اذا زوجت نفسہا بعد العتق۔ جیسے ہوتا کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ف۔ تو اسپر تین طلاق کا حق شوہر کو
ثابت ہوگا (فروع) معتقہ کا خیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک رہتا ہے۔ ع۔ اگر اسنے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے خیار ہونا جانتی نہ تھی اب مجھے
معلوم ہوا اسی میں میں نے فسخ کیا تو عذر قبول ہے۔ شم۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہے اور طلاق نہیں ہے جیسے
خیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر جدائی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے بالغ بیٹے کا شہوت
سے بوسہ لیا۔ ف۔ اسکے۔ ع۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو مہر مولی
کا ہوگا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا پھر بقول اصح اسکو
خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ ف۔ فان کانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا مائۃ۔ پھر اگر مولی کی بغیر اجازت کے باندی نے
ہزار درم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر المثل سو درم ہے ف۔ تو مہر المثل سے زائد کہ مہر مسمی ٹھہرایا۔ فدخل بہا الزوج۔ پھر شوہر نے
اسکے ساتھ دخول کر لیا ف۔ حتی کہ مہر مسمی پورا مستقر ہوگیا۔ ثم اعتقہا مولاہا۔ پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا ف۔ تو
برخلاف قول زفر رحمہ اللہ کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ فالمہر للمولی۔ پس مہر مذکور مولی کے واسطے ہوگا ف۔ کیونکہ دخول سے مہر ایسے
وقت مستقر ہوا کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولی کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوکۃ للمولی۔ کیونکہ شوہر نے مولی کی مملوکہ
منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ وان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فالمہر لہا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول نکیا ہو حتی کہ
مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے ف۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولی کی ملکیت میں دخول نہوا جس سے مہر
متاکد ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہوکر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا۔ لانہ استوفی منافع مملوکۃ لہا۔ کیونکہ شوہر نے
اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمہر الالف المسمی۔ اور مہر سے مراد پورا ہزار درم ف۔ نہ مہر المثل۔ لان نفاذ
العقد بالعتق استند الی وقت وجود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا علت پائے جانے کے وقت کی طرف مستند ہوا ہے ف۔ یعنی اب
نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور میں مسمی ہزار درم پر تھا
فصحت التسمیۃ ووجب المسمی۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہوگیا ف۔ صورت کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
تو یہ مہر مولی کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہوگا۔ ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔
اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہوجاتا ہے موقوف نکاح میں وطی کرلینے سے دوسرا مہر نہیں واجب ہوا ف۔ مثلاً باندی
نے بغیر اجازت مولی کے نکاح کیا یا فضولی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کرلی پھر مولی نے یا زید وہندہ نے اجازت دی تو
یہ نہیں ہوگا کہ قبل اجازت کے جو وطی کی اسکا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب ہی
عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو گویا وقت عقد کے اجازت ہوچکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہوگا۔

لان العقد قد اتحد باستنادا والنفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد ایک ہی
اکیلا رہا (یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا مہر علیحدہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کریگا۔ ف۔ جامع صغیر میں ذکر
فرمایا۔ ومن وطی امۃ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف۔ یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے
ملک میں موجود ہو بدون نکاح کیے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کرلی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ نہوئی
تو ولی حرام کا مرتکب ہوا اور اسپر عقر واجب ہے اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہے۔ ع ل د
اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہے۔ فہی
ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہے ف۔ تاکہ یہ وطی زنا نہو۔ وعلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت ادا
ہوگی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں۔ م۔ ولا مہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف۔ اور یہی شافعی وحم
کا قول ہے ع۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعوی کیا ف۔ کہ میرا لڑکا ہے
اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ام ولد قرار پاویگی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہوتا تو شریک
پر نصف عقر بھی لازم آتا۔ م۔ ووجہہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت
حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہوجاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور تیرا مال
تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہے تو باپ کو اپنی جان باقی
رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فلہ تملک جاریتہ للحاجۃ الی صیانۃ الماء۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی
کا مالک ہوجاوے بضرورت اپنے نطفہ کے حفاظت کے ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتی کہ باندی اسکی
ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی ابقاء نسلہ دونہا الی ابقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بنسبت
جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
کا بعوض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم ہذا الملک یثبت قبل الاستیلاد شرطا لہ۔ پھر یہ ملک
(جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد سے پہلے بوجہ شرط استیلاد کے ثابت ہوگئی ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہوجانے کے بعد سے
یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذ المصحح
حقیقۃ الملک۔ اسواسطے کہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہے ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کرکے حاملہ کیا
او حقہ۔ یا حق الملک ہے ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ کردیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتی کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو
پھر قنہ ہوجائیگی پس اگر مکاتبہ سے وطی کرکے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرضکہ استیلاد کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل
ذلک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتی یجوز لہ التزوج بہا۔ حتی کہ باپ
کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کرلینا جائز ہے ف۔ جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو
باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا نطفہ رائیگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت وحق
ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کرلی
پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ و حق لحاظ کرکے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدون
اجازت و رضامندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعوض اتنے داموں کے جو اسکی قیمت ہو اپنے ملک میں کرلیا پھر وطی کرکے اسکو ام ولد بنایا
پس قیمت تو لازم آئی۔ فتبین ان الوطی یلاقی ملکہ فلا یلزمہ العقر۔ پس ظاہر ہوگیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا
تو اسپر عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر رح والشافعی یجب المہر لانہما یثبتان الملک حکما للاستیلاد۔ اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف۔ تو یہ حکم بالضرور بعد استیلاد کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے عقر لازم ہوگا۔ کما فی الجاریۃ المشترکۃ۔ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف۔ زید و بکر میں باندی مشترک ہے اس سے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلاد کا حکم ہوا۔ وحکم الشئی یعقبہ۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلاد کے ہے۔ والمسالۃ معروفۃ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر وحصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال ولو کان الابن زوجہا اباہ۔ فرمایا اور اگر پسر نے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا ف۔ اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ د۔ فولدت لم تصر ام ولد لہ ولا قیمۃ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اسکی قیمت واجب نہیں۔ وعلیہ المہر۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ وولدہا حر۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا۔ لانہ صح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب۔ کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہوگیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔ الا یری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اسکا مالک ہو۔ وکذا یملک من التصرفات مالا یبقی معہا ملک الاب لو کان۔ اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ انکے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی ف۔ مثلاً بیٹا اسکو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ فدل ذلک علی انتفاء ملکہ۔ تو یہ باپ کی ملک نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی نہیں ہوگی۔ (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا۔ الا انہ یسقط الحد للشبہۃ۔ لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے ف۔ اور حدود کو شبہہ سے ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حمل رہ گیا تو ہم نے بضرورت حفاظت نطفہ اسکو بقیمت مالک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گذرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے۔ فاذا جاز النکاح صار ماؤہ مصونا بہ۔ پھر جب نکاح جائز ہوگیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہوگیا ف۔ حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو پھر باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی۔ فلم یثبت ملک الیمین۔ تو ملک الیمین ثابت نہ ہوئی ف۔ اور جب باپ کی مملوکہ نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد لہ۔ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائیگی۔ ولا قیمۃ علیہ فیہا ولا فی ولدہا لانہ لم یملکہا۔ اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ وعلیہ المہر لالتزامہ بالنکاح وولدہا حر۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اسنے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا ف۔ حالانکہ باندی کا بچہ اسکے مولی کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا۔ لانہ ملکہ اخوہ فعتق علیہ بالقرابۃ۔ کیونکہ بچہ کا مالک اسکا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہوگیا ف۔ کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اسپر آزاد ہو جائیگا۔ پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لا محالہ آزاد ہو جائیگا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا کانت الحرۃ تحت عبد فقالت لمولاہ۔ اگر آزاد عورت کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولی سے کہا ف۔ حالانکہ مولی مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔ اعتقہ عنی بالف اسکو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کردے ف یا بعوض رطل شراب کے آزاد کردے۔ ففعل۔ پس مولی نے یہی کیا ف کہ میں نے آزاد کیا بدون اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درم لازم آئینگے کیونکہ بالاقتضاء یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولی نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہوگیا ف کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کی ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہوگیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہوگیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جسپر وہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی مالک ہو جاتی پھر مولی کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کردے۔ وقال زفر رح لا یفسد۔ اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا ف اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو نوی بہ الکفارۃ یخرج عن عہدتہا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جسنے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزاد عورت ہے) حتی کہ ولاء اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور اسنے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہوگیا۔ وعندہ یقع عن المامور۔ اور زفر رح کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانہ طلب ان یعتق المامور عبدہ عنہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہاں اسنے پرائے غلام کی اپنی طرف سے آزادی چاہی ہے۔ وہذا محال لانہ لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے فیقع العتق عن المامور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف اور صفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اسنے پرایا غلام اپنا کرکے آزادی چاہی ہے۔ تو یہ سب باتیں برباد نہوں۔ ولنا انہ امکن تصحیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقدیم الملک بطریق الاقتضاء اذ الملک شرط لصحۃ العتق عنہ۔ بایں طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے ف تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یوں ہوگیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملیک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الآمر عنہ۔ اسنے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ وقولہ اعتقت تملیکا منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف پس کلام صحیح ہوگیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کرکے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب و قبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذا ثبت الملک للآمر فسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہوگیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسپر مالک ہوگئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للتنافی بین الملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و تضاد ہے۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم تسم مالا۔

اور اگر اس مسئلہ میں آزاد وہ عورت نے مولاسے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کردے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا ف۔ اور مامور نے یہی کیا۔ لم لیفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا ف۔ بلکہ غلام مذکورہ مولی کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا والولاء للمعتق۔ اور یہی ولاء اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا والاول سواء۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحا للتصرف۔ کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے ف۔ بر با دنہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض تملیک کو ہبہ کہتے ہیں اور اسمیں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرلے پھر مولی اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر صحیح ہوگی۔ جواب دیا کہ ہبہ پورا ہو جائیگا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کما اذا کان علیہ کفارۃ ظہار۔ جیسا اس مسئلہ کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف۔ اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلادے ف۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے اداسے کفارہ میں طعام کھلا دے۔ تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام ہبہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر ہبہ صحیح ہوا۔ یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولہما ان الہبۃ من شرطہا القبض بالنص۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرطوں میں سے قبضہ بدلیل نص ثابت ہے۔ فلا یمکن اسقاطہ۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ف۔ جیسا کہ ابو یوسف رح نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضاء۔ اور قبضہ کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ف۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے ف۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معنوی نہیں ہے جو باقتضاء ثبوت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے ف۔ جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ وفی تلک المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ میں ف۔ جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اسمیں قبضہ ساقط نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسطرح کہ۔ الفقیر ینوب عن الآمر فی القبض۔ حکم دینے والے یعنی موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا ف۔ پس جب ہبہ کرنیوالے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کرکے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فی یدہ شیء لینوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ف۔ پس یہی۔ ہاں مولی کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فاللہ تعالی اعلم بالصواب م۔

باب نکاح اہل الشرک

باب مشرکوں کے نکاح ہے کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست اور آتش پرست... اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہو جیسے دہریہ و نیچری وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالی کی ذات میں یا کسی صفت میں شریک اور دوسرے کو شریک کرے تو مشرک ہے اور اگر اہل اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر و بت پرست

دہریہ و مجوسی و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہے۔ م۔ یہاں تین اصول ہیں۔ اول یہ کہ جو نکاح درمیان دو مسلمانوں کے صحیح
ہوتا ہے وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی میں وارد ہے کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں نہ سفاح یعنی زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح
بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلیت میں چار
طرح سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل ہے کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اسے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم
یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلاں مرد کے پاس آدمی بھیجکر اس سے منگنی کیجیو اور شوہر
اس درمیان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلاں مرد سے ملتی تھی کہ جب
اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے یہاں نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اسکو
پرائی پونجی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے
وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی اور اسکو کچھ روز گزر جاتے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس انہیں سے کوئی انکار
نہیں کر سکتا تھا حتی کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہے اور اب میں بچہ جنی ہوں اور یہ بچہ
تیرا ہے اے فلاں۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسکے ساتھ بچہ لاحق کر لیتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کرے۔ اور چہارم یہ تھا
کہ عورتیں کسبیاں تھیں انکے دروازوں پر جھنڈے یا ایک کپڑے کی نشان جو جا جاتا انکے پاس جاتا تھا پس ہر ایک داخل ہوتے اور انسے
جماع کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی تو یہ لوگ اسکے یہاں جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس
وہ قیافہ پہچانکر اپنی رائے سے جس مرد کا نطفہ دیکھتا اسی کے ساتھ لاحق کر دیتے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا
پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے [illegible] نکاح باطل کر دیے سوا اس طور نکاح کے جو آج
کل جاری ہے۔ وقد رواہ ابو داود ایضا۔ نکاح اگرچہ لقاء سے نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانوروں کے طور اور [illegible] سے [illegible]
میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہے لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے درمیان صحیح وہ دو کافروں میں بھی صحیح
نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں دو حال کا ہے
ایک یہ کہ وہ بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں
نکاح ہوگا۔ حتی کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ اصل سوم یہ کہ جو نکاح [illegible] حرام ہے [illegible] کی وجہ سے
حرام ہو مانند [illegible] وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور مشائخ نے اتفاق کیا کہ قول [illegible] فاسد ہوگا [illegible] الحق [illegible] اصول پر مسائل
مبنی ہیں۔ واذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدۃ کافر۔ اگر کافر نے کافرہ کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر
کی عدت میں تھی۔ وذلک فی دینہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین میں جائز ہے [illegible] [illegible] [illegible] دونوں
مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وہذا عند ابی حنیفہؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال زفرؒ
النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعۃ الی الحکام۔ اور زفرؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں
میں نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ انسے تعرض نہ کیا جاویگا جب تک مسلمان نہوں یا قاضی حاکم کے [illegible] مرافعہ نکریں۔
وقال ابو یوسف و محمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف و محمد نے پہلی صورت میں [illegible] [illegible]
ثم حکم کما قال ابو حنیفہؒ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے۔ وفی الوجہ الثانی کما قال زفرؒ [illegible]
جبکہ عدت الغیر میں تھی حکم جیسا کہ زفرؒ نے کہا ہے۔ لہ ان الخطاب عام [illegible] [illegible]
خطاب اللہ عام ہے [illegible] [illegible] وہ کافروں کو بھی لازم ہوگا [illegible] [illegible] [illegible]
انکے فسق کی وجہ سے [illegible] [illegible] [illegible]

و آتش پرستی وغیرہ پر ہم چھوڑ دیتے ہیں بوجہ اُنکی قومی داری کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسوجہ سے کہ ہمنے منہ موڑ لیا اور تعرض نہ کیا۔ فاذا ترافعوا۔ اور جب انہوں نے حاکم عادل کے حضور میں مرافعہ کیا۔ او اسلموا۔ یا وے مسلمان ہو گئے تھے۔ اور حق و عدل کو ماننے لگے۔ والحرمۃ قائمۃ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہی تھی۔ جدید طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کیا ہے تو دونوں نے حق حکم چاہا ہے۔ وجب التفریق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی تھی۔ کیونکہ قرآن [illegible] اور اگر حکم کرے تو انہیں عدل کا حکم دے۔ اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے یہ احکام انپر لازم ہونگے [illegible] میں اختلاف ہے تو صرف اجماعی احکام انپر لازم ہونگے۔ م۔ ولہما ان حرمۃ نکاح المعتدۃ مجمع علیہا فکانوا ملتزمین لہا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا حرام ہونے میں بالاجماع ہے تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہونگے تھے کیونکہ ہم اسکے تابع ہونگے تو لامحالہ وے ہمارے تابع ہونگے۔ وحرمۃ النکاح بغیر شہود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے حتی کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات۔ اور انہوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہیں کیا ہے تو انہیں ان کے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاویں۔ ولابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایمکن اثباتہا حقا للشرع لانہم لایخاطبون بحقوقہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے اسی واسطے ہم انکو شراب و سور میں چھوڑتے ہیں۔ ولا وجہ الی ایجاب العدۃ حقا للزوج لانہ لایعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر درست نکاح باطل ہوگا۔ لانہ یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہے تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماتی ہے۔ تو معلوم ہوگیا کہ کفار [illegible] بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ واذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا تھا۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالۃ المرافعۃ والاسلام حالۃ البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقاء نکاح کی حالت ہے تھی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء حال میں صحیح ہوگئی وہ بقاء کے حال میں بدرجہ اولی صحیح رہیگی۔ والشہادۃ لیست بشرط فیہا۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے تھی حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاویں تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وکذا العدۃ لاتنافیہا۔ اور یونہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہیں ہے۔ کالمنکوحۃ اذا وطئت بشبہۃ۔ جیسے منکوحہ [illegible] عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مر گیا اسنے بعد [illegible] دوسرے سے نکاح کیا پھر اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اسکے نکاح میں رہیگی [illegible] دوسرے خاوند کی عدت پوری کریگی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے جس کافرہ سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا تھا۔ اور مشہور ہے کہ یہ بات انکے دین میں جائز ہے۔ ثم اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہو گئے [illegible] تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن الفاظ [illegible] فرق بینہما۔ دونوں میں تفریق کر دیجائیگی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینہم [illegible] صاحبین کے نزدیک [illegible] کا نکاح کافروں کے درمیان میں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہے [illegible] اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی کے تابع وے لوگ ہونگے [illegible] ووجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے تعرض کرنا واجب ہو گیا تو حاکم دونوں میں تفریق کریگا۔ وعندہ لہ حکم الصحۃ فی الصحیح۔ اور امام رح کے نزدیک صحیح
روایت میں کافروں کے نکاح محارم کا حکم صحت کا ہے ف۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمیۃ تنافی
بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدۃ لانہا لا تنافیہ۔ لیکن دائمی حرمت ہونا بقائے نکاح سے منافی ہے تو تفریق کر دی جائیگی
بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے ف۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام
احدہما یفرق بینہما وبمرافعۃ احدہما لا یفرق عندہ۔ پھر جبکہ مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق
کر دی جائیگی اور ایک کے [illegible] کرنے سے نہیں تفریق کی جائیگی۔ امام رح کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے ف۔ تو
امام رح کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمرافعۃ صاحبہ۔ اور
فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذ لا یتغیر بہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے
مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلیگا ف۔ اور [illegible] انکے اعتقاد پر دائر تھا لیکن ہم دوسرے فریق سے تعرض نہیں کر سکتے۔
اما اعتقاد المصر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم [illegible] اور جو شخص کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا ف۔ کیونکہ
معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اسپر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ہے ف۔ جیسا کہ
طبرانی و بیہقی کی حدیث مرفوع میں اور دارقطنی کی حدیث [illegible] میں مذکور ہے [illegible] اسلام غالب رہیگا اور کفر جو اسکے خلاف چاہتا تھا
گرا جائیگا۔ اور اگر دونوں میاں بیوی [illegible] عورت مسلمان ہوئی تو تفریق [illegible] اور اگر مرد مسلمان ہوا تو نہیں [illegible] اسوقت کہ
مرافعہ صرف ایک نے کیا [illegible] ولو ترافعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دیجائیگی۔ لان مرافعتہما
کتحکیمہما۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا [illegible] دونوں کا حکم بنانا ف۔ اور حکم دونوں کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گویا دونوں نے حاکم
سے چاہا کہ انکے درمیان [illegible] حکم کرے [illegible] واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاق دی ہیں اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست
کی تو بالاجماع [illegible] تفریق کر دیجائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اسکو اپنے تصرف میں رکھا یا کافر نے اپنی بیوی کا
[illegible] تین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اسکے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ
کے حاکم تفریق کریگا کما فی البحر عن المحیط [illegible] اگر عورت اور مرد دونوں اسلام میں تھے پھر
معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا [illegible] قاضی کے [illegible] نکاح [illegible] اگر مرد مرتد ہوا تو عورت [illegible] اگر [illegible] تو کل
مہر ورنہ نصف مسمی یا متعہ اور نفقہ [illegible] اور اگر [illegible] کچھ مہر و نفقہ نہیں سوا سکنیٰ کے کما فی المختار۔ اور وہ اسلام
[illegible] اور اگر عورت و مرد ایک ساتھ دونوں مرتد ہو کر پھر ساتھ
مسلمان [illegible] ولا یجوز ان یتزوج المرتد مسلمۃ ولا کافرۃ
ولا مرتدۃ [illegible] اور نہیں جائز ہے کہ کسی کافرہ سے یا کسی مرتدہ [illegible] نکاح کرے
لانہ مستحق للقتل۔ کیونکہ وہ [illegible] کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والامہال ضرورۃ التامل۔ اور [illegible] مہلت دینا اس ضرورت
سے کہ وہ غور کرے [illegible] اگر [illegible] تو قتل ہوگا۔ والنکاح
یشغلہ عنہ فلا یشرع فی حقہ۔ اور نکاح [illegible] غافل کریگا [illegible] نکاح مشروع نہیں ہے۔ وکذا
المرتدۃ لا یتزوجہا مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت [illegible] کافر نہیں نکاح کریگا ف۔ اگرچہ
مرتدہ قتل نہ ہوگی بلکہ محبوس رکھی جائیگی۔ لانہا محبوسۃ للتامل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محبوس کی گئی ہے۔ وخدمۃ الزوج
تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمتگاری اسکو غور [illegible] سے غافل کریگی۔ ولانہ لا ینتظم بینہما المصالح والنکاح ما شرع لعینہ بل
لمصالحہ۔ اور اسوجہ سے کہ مرتد و عورت اسکے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات

ایجاب وقبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے اسکا تابع قرار پاتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاویگا۔ وکذلک ان اسلم احدہما ولہ ولد صغیر صار ولدہ مسلما باسلامہ۔ اور یونہی اگر جورو مرد میں سے ایک اسلام لایا اور انہیں ایک صغیر بچہ ہے تو اسکے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا ف۔ اور مسئلہ پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ لان فی جعلہ تبعا لہ نظرا لہ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہے ف۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی وبت پرست بدتر ہیں۔ ت۔ حتی کہ جامع الفصولین میں لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی وبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ ولو کان احدہما کتابیا۔ اور اگر جورو مرد میں سے ایک کتابی ہو ف۔ مثلا یہودی یا نصرانی ہو۔ والآخر مجوسیا۔ اور دوسرا مجوسی ہے۔ فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاویگا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذ المجوسیۃ شر منہ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے اسواسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رح اسمیں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے ف۔ کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعا اس طفل صغیر کا ذبیحہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیحہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہمنے ترجیح ثابت کردی ف۔ کہ کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔ واذا اسلمت المرأۃ وزوجہا کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہے ف۔ خواہ کتابی ہے یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ الاسلام۔ اسکے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔ فان اسلم فہی امرأتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہوگیا تو یہ عورت اسکی جورو ہے ف۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دیگا ف۔ یونہی اگر خاموش ہوگیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی اشیاء سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہے یونہی عورت اگر صغیرہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر انہیں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق کی جاویگی۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ کان ذلک منہ طلاقا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک طلاق قرار پاویگی ف۔ یہی اصح ہے۔ فنا۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ وتحتہ مجوسیۃ۔ اور اسکے تحت میں ایک مجوسیہ عورت ہے ف۔ پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہوگئی تو نکاح باقی رہا ف۔ اور اگر مجوسیہ ہی یا بت پرست ہوگئی۔ عرض علیہا الاسلام تو قاضی حاکم اسپر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فہی امرأتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جورو ہے ف۔ یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا ف۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینہما۔ تو قاضی دونوں میں تفریق کرے ف۔ پھر یہاں تفریق کا سبب عورت کا انکار ہوگیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم یکن الفرقۃ بینہما طلاقا۔ اور یہ فرقت ان دونوں میں طلاق نہیں ہے ف۔ بخلاف اسکے جب جورو مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقۃ طلاقا فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ فرقت دونوں صورتوں میں طلاق نہیں ف۔ والاول اصح۔ بالجملہ جورو مرد دونوں میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فمذہبنا۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضمنا بعقد الذمۃ ان لا نتعرض لہم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسلام نہیں پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہمنے انکی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ضمانت کرلی کہ ہم اپنے کچھ تعرض نہیں کرینگے ف لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیدینگے۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متاکد فینقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل [illegible] کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہیں ہوئی تو اسلام لاتے ہی نکاح منقطع ہوجائیگا۔ ف خواہ غیر مدخولہ جورو اسلام لاوے یا اسکا [illegible] وبعد الدخول اسلے انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہوجانے کے متاکد ہوتی ہے [illegible] دیکھا گیا جیسے طلاق میں ہے ف یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ [illegible] جیسے طلاق میں غیر مدخولہ بالفعل منقطعہ ہوجاتی ہے اور مدخولہ کے پیلے تین طہر یا تین حیض [illegible] اس مدت میں رجوع کرسکے اور اصل طلاق میں رجعی ہے اسیطرح مثل طلاق کے اسلام لانیکا حکم ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں کیونکہ طلاق تو وفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا اتفاق سے [illegible] دونوں قیاس کا [illegible] قیاس جائز نہیں ہے م۔ ولنا ان المقاصد قد فاتت۔ اور ہماری [illegible] مقاصد نکاح [illegible] دونوں کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد [illegible] اسلام لایا [illegible] مقاصد [illegible] اور دوسرے کے مقاصد باطلہ قائم ہیں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں [illegible] جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یبتنی علیہ الفرقۃ۔ تو کوئی سبب یہاں ضرور ہے جسپر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو [illegible] یہاں دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب انہیں غور کرنا ضرور ہے۔ والاسلام طاعۃ لا یصلح سببا لہا۔ اور اسلام لانا تو فرمانبرداری ہے وہ جدائی کا سبب نہیں ہوسکتا ف تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور [illegible] فیعرض الاسلام [illegible] اسلام پیش کیا جاوے ف یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے [illegible] اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح [illegible] اسلام لانیکے حاصل ہوجاویں ف اور اگر منکر ہوا تو سبب شر و بد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق وازدواج ظاہر ہو۔ او یثبت الفرقۃ بالاباء۔ یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو ف اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ جبھی ظاہر ہوگا کہ اسپر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا۔ اور انہیں ذمیوں سے تعرض نہیں ہے کیونکہ انکی مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے تو اسمیں اصلاح ہے نہ تعرض فافہم م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقۃ بسبب یشترک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جسمیں جورو اور مرد دونوں شریک ہیں ف جورو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تو فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یکون طلاقا کالفرقۃ بسبب الملک۔ تو یہ جدائی کچھ طلاق نہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہوجانے کے سبب سے ہوتی ہے ف مثلا جورو نے اپنے شوہر غلام کو خریدا یا برعکس تو یہ فسخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ [illegible] اسلام لانے میں [illegible] ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت نہیں ہوسکتی ہے م۔ ولہما ان بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرتہ علیہ بالاسلام۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر بوجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے ممتنع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو اچھی طرح رکھ سکتا تھا ف تو گویا اسنے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عمدا نہیں رکھونگا۔ فینوب القاضی منابہ فی التسریح۔ تو عورت کو رہا کرنے میں قاضی اسکا قائم مقام ہوا۔ کما فی الجب والعنۃ۔ جیسے مرد کی مجبوب وعنین ظاہر ہونے [illegible] قاضی [illegible] کردیتا ہے اور یہ تفریق

طلاق ہوتی ہو اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہو رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں
اما المرأة فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منابہا عندابا عند ابا یوسف - پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رکھتی تو اسکے
انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قائمقام نہیں ہوگا ف بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہوکر جدا ہوگئی - ثم اذا فرق القاضی
بینہما بابائہا - پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی ف تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہوچکی ہو
یا نہیں - فلہا المہر ان کان دخل بہا لتاکدہ بالدخول - پس اگر مدخولہ ہوچکی ہو تو عورت کے واسطے پورا مہر ہو کیونکہ وہ دخول
کی وجہ سے متقرر ہوچکا تھا - وان لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقة من قبلہا والمہر لم یتاکد - اور اگر وہ مدخولہ نہیں
ہوچکی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہو اور مہر ہنوز متقرر نہیں ہوچکا ف تاکہ ساقط نہوسکے
پس ساقط ہوگیا - فاشبہ الردة والمطاوعة - تو عورت کا یہ انکار مانند مرتد ہوجانے اور مطاوعت کرنے کے ہوگیا ف یعنی
اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہوگئی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اسنے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا مجامعت
مطاوعت کر لی یعنی اسنے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع ہوگئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر
ساقط ہوگیا م - واذا اسلمت المرأة فی دار الحرب وزوجہا کافر - اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ
اسکا شوہر کافر ہو - او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیة - یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہوگیا حالانکہ اسکے تحت میں مجوسیہ عورت ہو ف یا بت پرست
عورت ہو - غرضکہ کتابیہ نہیں ہو - لم تقع الفرقة علیہا حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجہا - تو دونوں صورتوں میں خواہ عورت
مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی ہو) اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی یہانتک کہ اسکو تین حیض آجاویں پھر اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائیگی
وہذا لان الاسلام لیس سببا للفرقة والعرض علی الاسلام متعذر لقصور الولایة - اور یہ حکم تین حیض کا اسوجہ سے ہو کہ اسلام لانا تو فرقت
کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اسواسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہو - ولا بد من الفرقة رفعا للفساد - حالانکہ باہمی فساد
دور کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہو ف اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شرط جدائی
کی تین حیض ہیں - فاقمنا شرطہا وہو مضی الحیض مقام السبب - تو ہمنے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گذرنے کو سبب کا قائمقام کر دیا
کما فی حفر البئر - جیسے کنواں کھودنے میں ہو ف کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعذر کے - صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ
یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا - پھر اسمیں آدمی یا جانور گرکر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہو - پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
چلنا یا بوجھ ہو اسی سبب سے وہ گرا اور رہا گڑھا کھودنا تو وہ شرط تلف ہو کیونکہ زمین روکے تھی - کھودنے والے نے وہاں سے روک
دور کر دی پھر یہ معلوم ہو کہ یہاں ظلم موجود ہو جسکے واسطے ضمان واجب ہو پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اسواسطے کہ بوجھ تو
پیدائشی طبعی ہو اسمیں کوئی ظلم نہیں اور یونہی چلنا بلاشبہہ مباح ہو تو اسکی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہو اور علت معارض شرط نہیں
اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہو اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہو بواسطہ شرط بھی ہوتا ہو
بایں معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہوسکے اور شرط
اس لائق ہو اور معارض نہیں ہو تو ہمنے شرط کو علت کے قائمقام کر دیا ملخص النہایة و نور الانوار - پس جب علت کے متعذر ہونے پر
شرط قائمقام علت ہوجاتی ہو تو دار الحرب کی زوجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہو متعذر ہونے پر ہمنے شرط
فرقت یعنی تین حیض گذرنے کو اسکے قائمقام کر دیا - م - ولا فرق بین المدخول بہا وغیر المدخول بہا - اور عورت خواہ مدخولہ ہو
یا غیر مدخولہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہو ف دونوں میں یہی حکم ہو کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعذر
ہو تو قائمقام علت میں تفصیل نہیں ہوسکتی - والشافعی یفصل کما ہو لہ فی دار الاسلام - اور شافعی رح ویسی ہی تفصیل کرتے
ہیں جیسے انکا قول دار الاسلام میں گذرا ف یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں اسطرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی سے منقطع ہوجاتا

اور مدخولہ میں تین حیض یا تین طہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رح کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور وہ دارالحرب
میں حقیقۃً موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین طاعت ہے کچھ موجب
سزا سے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔م۔ واذا وقعت الفرقۃ والمرأۃ حربیۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (یعنی تین حیض سے)
اور عورت حربیہ ہے ف۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عدۃ علیہا۔ تو اس حربیہ عورت پر کچھ عدت
نہیں ہے ف۔ یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو
وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اسپر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان کانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی یہی
عورت ہو ف۔ اور شوہر حربی کافر رہا ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ تو بھی
امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافا لہما وسیأتیک ان شاء اللہ تعالی
برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالی یہ مسئلہ آویگا۔ ف۔ اس عورت کے بیان میں جو دارالحرب چھوڑ کر دارالاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جورو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج
الکتابیۃ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم ہیں۔ لانہ
یصح النکاح بینہما ابتداء فلان یبقی اولی۔ کیونکہ عورت کتابیہ وشوہر مسلمان دونوں میں ابتداء نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا
بدرجہ اولی درست ہے ف۔ بخلاف اسکے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے۔ الحاصل
عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک وکفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے سوا
باقی کل ملتوں کی عورت متعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر وزوجہ میں دارالحرب ودارالاسلام کی راہ سے وطن بنانے کی جدائی معتبر ہے۔
قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما۔ فرمایا اور جب شوہر وزوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب
سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی
وقال الشافعی رح لا تقع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین۔ اور اگر جورو اور مرد
میں سے ایک گرفتار کیا گیا ف۔ بایں طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جورو کو یا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا
وقعت البینونۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معا۔ اور اگر دونوں
ساتھ ہی گرفتار ہوئے ف۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جورو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہے گرفتار کیا۔ لم تقع البینونۃ
تو جدائی نہیں واقع ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاویں تو انکا نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاویں تو اسی
نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالحاصل
ان السبب ہو التباین دون السبی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباین ہے نہ گرفتاری ف۔ یعنی
ایک دارالکفر میں ہوا اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ وہو یقول بعکسہ۔ اور
امام شافعی رح اسکے برعکس فرماتے ہیں ف۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دارالحرب ودارالاسلام میں مختلف ہونا
سبب نہیں ہے۔ لہ ان التباین اثرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لا یؤثر فی الفرقۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباین
ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں موثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دارالحرب
والا امان لیکر دارالاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دارالحرب میں گیا ف۔ یعنی تباین الدار کا
تحقق مستامن حربی و مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جورو بائن نہیں ہو جاتی ہے ہاں ولایت منقطع ہوئی اور

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کرکے نکلی ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہوگی - اور اگر مراغمہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بن گیا تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلیں بدرجہ اولیٰ نہیں واقع ہوگی - یہی قول مالک و احمد رح کا ہے - اما السبی فیقتضی الصفاء للسابی ولا یتحقق الا بانقطاع النکاح - رہا قید ہوجانا تو یہ مقتضی ہے کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہوجاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بانقطاع نکاح ف - تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خواہ دونوں ساتھ ہی قید ہوں یا ایک فقط - ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ المسبی - اور اسی جہت سے کہ گرفتار شدہ خالص اسکا ہوجاتا ہے گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوجاتا ہے ف - پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہے - اور منجملہ استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مر الظہران میں ایمان لائے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن الربیع بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نہ کرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اسکو حیض آجائے کما فی السنن عن ابی سعید الخدری - اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہوجائے وہ حلال ہوجاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو - چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزام بروز فتح مکہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھیر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی رکھا یہ سب استدلال شافعی رح ہے اور جواب اول یہ کہ اسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا ہے جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتداء سے پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص سے جدائی کو دس سے زیادہ گذرے اور ابو العاص مکہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اسکو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فہمائش کے اسکو پناہ دیدی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل لشکر سے اسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اسکا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لیکر مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا کہ اب تمہارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و مسند احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ برین موافق اصول کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی کی روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ جتنے اوطاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ انکے شوہر انکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں - جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگ گئے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہے تو دار الاسلام سے نکلنا ثابت نہ ہوا ع ف - ولنا ان مع التباین حقیقۃ وحکما لا ینتظم المصالح فشابہ المحرمیۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃ یا حکما جدا ہوجانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو محرمیت کے مشابہ ہو گیا ف یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت ندارد کرتا ہے اسیطرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے انکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جسکو تم موجب فرقت کہتے ٹھیک نہیں ہے - والسبی یوجب ملک الرقبۃ - اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے - وہو لا ینافی النکاح

اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہی اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولی جائز ہی۔ فصار کالشراء۔ تو گرفتار ہونا بمنزلہ خریدنے کے ہو گیا ف۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اُسکے مالک سے بکر نے خریدا تو زید کا نکاح بدستور باقی رہیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہیگا تو یہ کچھ ضرور نہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم ہو یقتضی الصفاء فی محل عملہ وہو المال لا فی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو اُسی محل میں صفائی چاہتی ہی جہاں اُسکا عمل ہو یعنی مال میں نہ محل نکاح میں ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اُسکا خالص مملوک مال ہی اگرچہ اُسکی فرج کسی کے نکاح میں ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی۔ وفی المستامن لم تتباین الدار حکما لقصدہ الرجوع۔ اور رہا جو شخص امان لیکر آیا ہی اُسکے حق میں دار الحرب یا دار الاسلام حقیقۃً بدلا مگر حکماً نہیں بدلا کیونکہ اُسکا واپس جانے کا قصد ہی ف۔ ہان اگر مسلمان نے دار الحرب میں حربیہ سے نکاح کیا پھر اُس سے پہلے خود دار الاسلام کو نکل آیا تو وہ بائنہ ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہیں مگر آنکہ اسکو کوئی قہراً نکال لاوے۔ م ف۔ واذا خرجت المرأۃ الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جورو ہجرت کر کے نکل آئی ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ اور وہ حاملہ نہیں ہی۔ جاز ان تتزوج ولا عدۃ علیہا عند ابی حنیفۃ رح۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی کہ اس مہاجرہ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہی۔ وقالا علیہا العدۃ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر عدت ہی ف۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اوطاس کے قیدی عورتوں کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار الاسلام میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا ف۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اسکو دار الحرب میں جدا کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اسپر عدت نہیں ہی۔ ف۔ ولابی حنیفۃ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت اظہارا لخطرہ ولا خطر لملک الحربی۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہی جو اسکے احترام ظاہر کرنے کو واجب ہوتی ہی اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ف۔ بلکہ شرع نے اسکو ساقط کر دیا بقولہ تعالی ولا جناح علیکم ان تنکحوہن یہاں تک کہ فرمایا۔ ولا تمسکوا بعصم الکوافر۔ م ف۔ ولہذا لا تجب العدۃ علی المسبیۃ۔ اور اسی وجہ سے جو عورت گرفتار کی گئی اسپر عدت واجب نہیں ہوتی ف۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عورت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمد رح کے نزدیک رہتی ہی اور یہی اوجہ ہی۔ م ف۔ وان کانت حاملا لم تتزوج۔ اور اگر یہ مہاجرہ حاملہ ہو تو نکاح میں نہیں لائی جائیگی ف۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتی تضع حملہا یہاں تک کہ اسکو وضع حمل ہو ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور رد کہ دوسرے ہونے کے انتظار ہو۔ م ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے حسن رح کی روایت ہی کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقربہا زوجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا۔ اور شوہر اس سے قربت نکریگا یہانتک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت میں حکم ہی۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب۔ اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہی ف۔ اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تا کہ اس سے وطی ممکن نہیں۔ فاذا ظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق المنع من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کا فراش ہونا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ میں بطور احتیاط اسکا فراش ہونا ظاہر ہوا ف۔ پس جیسے وطی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغیر طلاق۔ فرمایا اور جب جورو مرد میں سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو گئی م ف۔ حتی کہ بغیر اسلام وجدید نکاح کے حلال نہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہی۔ وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق۔ اور امام محمد نے کہا

کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہرے گی۔ وہو یعتبر بالاباء۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کر لینے پر قیاس کرتے ہین
ف۔ جبکہ جورو مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یون ہی شوہر کا مرتد ہونا۔ والجامع بینہما
اور دونون مین مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ جیسے انکار اسلام مین بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتی کہ قاضی
قائمقام ہو کر چھوڑاتا ہے اسی طرح مرتد ہونے مین بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اسکا قائمقام ہو کر چھوڑیگا پس طلاق ہوگی
۔ع۔ وابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الاباء۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو ہمنے انکار مین انکے واسطے بیان کی۔
ف۔ کہ جدائی کا سبب جسمین جورو اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہین ہوتا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹوٹتا ہے
کیونکہ خلع دونون کی رضامندی سے ہے۔ مین کہتا ہون کہ جواب ہوسکتا ہے کہ دونون کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب
ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع مین صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے فافہم
۱۲ م۔ اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہان مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے
تو یہ بھی طلاق کیون نہوا جواب دیا کہ نہین۔ وابو حنیفۃ فرق بینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے مین فرق رکھا ہے
ووجہہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکونہا منافیۃ للعصمۃ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ
ردت تو عصمت کی منافی ہے ف۔ حتی بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہین رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتی کہ اگر اسکو کوئی
قتل کر دے تو اسپر قصاص و دیت نہین ہے۔ والطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف۔ کچھ منافی نکاح نہین
ہوتا حتی کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہین اور مرتد ہونا منافی ہے۔ فتعذر ان یجعل
طلاقا۔ تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الاباء۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف۔ کیونکہ وہ اپنی
اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اسکا خون مباح نہین ہوا تو وہ منافی نکاح نہین۔ لانہ یفوت الامساک بالمعروف
فیجب التسریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو بیکار کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب
ہے ف۔ اور یہی حکم ہے کہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان الآیۃ۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ ولہذا تتوقف الفرقۃ بالاباء
علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضاے قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور
جو بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہین ہے۔ ثم ان کان الزوج ہو المرتد فلہا کل المہر ان دخل بہا ولہا نصف المہر
ان لم یدخل بہا۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف
مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہوا ہو۔ وان کانت المرأۃ ہی المرتدۃ فلہا کل المہر ان دخل بہا وان لم یدخل بہا فلا
مہر لہا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلہا۔ اور اگر عورت ہی مرتدہ ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا
ہو اور اگر دخول ابھی نہین ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال واذا
ارتدا معا ثم اسلما معا فہما علی نکاحہما استحسانا۔ فرمایا اور اگر دونون ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونون ساتھ ہی مسلمان ہو گئے
تو دونون اپنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال زفر یبطل لان ردۃ احدہما منافیۃ۔ اور زفر رح نے بدلیل قیاس
کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونون مین سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ وفی ردتہما ردۃ احدہما۔ اور دونون کے مرتد ہونے
مین ایک کا مرتد ہونا موجود ہے ف۔ تو نکاح باطل ہوا۔ ولنا ما روی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ثم اسلموا ولم یامرہم الصحابۃ
رضوان اللہ علیہم اجمعین بتجدید الانکحۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسیلمہ کذاب کے) مرتد ہو گئے (سب
عورت مرد) پھر مسلمان ہو گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہین کیا ف۔ اور اجماع صحابہ
رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ والارتداد منہم واقع معا لجہالۃ التاریخ۔ اور مرتد ہونا ان سب سے ایک ساتھ واقع ہوا بوجہ تاریخ مجہول ہونے

ہونے کے ف یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور سبھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا لشکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحاح کی روایات سے ماخوذ ہے اسوقت کا پیچھا مسلمان ہوئے تھے۔ ولو اسلم احدھما بعد الارتداد فسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد معاً مرتد ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے) اور دونوں میں نکاح فاسد ہوگیا لاصرار الآخر علی الردۃ لانہ مناف کابتدائہا۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اصرار کیا ہے کیونکہ وہ ابتداءً مرتد کے نکاح منافی نکاح ہے ف ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفسد نکاح نہیں ہے تو (فرع) کافر مسلمان ہوا اور اسکے تحت میں دو بہنیں یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہوا تو جدائی کر دیا جاوے پھر جس سے چاہے نکاح کرلے ورنہ جنکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچویں کا فاسد ہوا۔ (فرع) اگر مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہوگیا تھا جب وہ بالغہ ہوئی تو اسکے سامنے اللہ تعالیٰ عزوجل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جاوے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہے نکاح فاسد ہوگیا پھر جب اقرار کرے کہ ایمان ٹھیک ہو جاوے تب تجدید نکاح کیا جاوے۔ شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ ف قسم بالفتح یعنی عدل سے بانٹنا کہ ہر جو باری ہر ایک کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی حصہ ہے۔ واذا کان للرجل امرأتان حرتان فعلیہ ان یعدل بینہما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اسپر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں ف اور آئندہ معلوم ہوگا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بکرین کانتا او ثیبین او احدہما بکرا والاخری ثیبا۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ اور ایک ثیبہ ہو ف اور مرد خواہ مرد ہو یا خصی ہو یا عنین ہو یا مجبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حائضہ یا نفساء یا مجنونہ یا رتقاء و قرناء ہو یا صغیرہ قابل وطی ہو یا اس سے ظہار یا ایلاء کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امرأتان ومال الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشقہ مائل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اسنے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو قیامت میں آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا دھڑ مائل ہوگا ف دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ع۔ رواہ الاربعۃ والبزار وابن حبان والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری میں ہے۔ وعن عائشۃ رض ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تؤاخذنی فیما لا املک۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ الٰہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جسکا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرما ایسے امر میں جسکا میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں ف تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو ماخوذ نہ ہوگا۔ ع رواہ الاربعۃ واحمد وابن حبان والحاکم۔ ولا فصل فیما روینا۔ اور جو ہمنے روایت کی اسمیں کوئی تفصیل نہیں ہے ف یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یوں ہی مسلمہ و کتابیہ میں تفصیل نہیں ہے۔ والقدیمۃ والجدیدۃ سواء۔ اور پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہے۔ لاطلاق ما روینا۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہمنے روایت کی کہ اسمیں قدیمہ و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینہن فی ذلک

اور اس دلیل سے کہ بٹوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہے اور اس حق مین سب عورتین مساوی ہین فقط خواہ قدیمہ ہون یا جدیدہ ہون
شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکے پاس داخل کیجاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ
مدت اسکے لیے خاص کرے اور اگر ثیبہ ہو تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتون مین باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ
عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہین۔ رواہ الدارقطنی
والبزار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لاوے
تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہا کی تزویج مین موجود ہے
اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رض کو قوت دی اور قولہ تعالے ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء
ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل الآیہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہین کہ آیت مین منصوص یہ ہے کہ تعدیل حقیقی تم سے ممکن نہین ہے الخ
غایۃ تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ مین اصل حدیث عائشہ رض ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے اور وہ اپنی
اطلاق پر ہے اور حدیث انس رض محتمل ہے کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری سبکے لیے کرے یا تین روز اور
یہی باری سبکے لیے کرے لہذا ہمنے اطلاق کو مرجح رکھا کہ اسمین احتیاط ہے لیکن لازم آتا ہے کہ انس رض کی حدیث مین اگر خصوصیت
مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق واللہ اعلم یہی قول ہے۔ اور اسی طرف ابن الہمام رح کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسیسے گذشتہ
ایام مین ظلم ہو گیا تو اسکا استغفار کرے اور آیندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر بھی مخالفت کی تو قاضی اسکو
تعزیر دے بدون قید کے۔ الجوہرہ۔ باری والی عورت کے سوا دوسری عورت سے جماع نکرے جسکی باری نہو اور رات مین اسکے پاس
نجاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہان مرض شدید ہو اور کوئی مونس نہو تو اسکے پاس نہو صحت یا موت تک اقامت
کرے الجوہرہ۔ اور جب حضرت صلعم بیمار ہوئے تو عورتون سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رض کے یہان رہین۔ ف۔ والاختیار
فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ہو التسویۃ دون طریقہا۔ اور دور کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز
مستحق ہے وہ تو برابری ہے نہ برابری کا طریقہ فقط۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی باری
مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نہ
ٹھہرے الخلاصہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک مین باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار مین ہے مگر جو دورہ ہو سب مین برابر
ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتۃ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے مین ہے۔ لا فی المجامعۃ۔ مجامعت کرنے مین نہین ہے۔ لانہا تبتنی
علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہے فقط۔ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرلینے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن از راہ
دیانت گاہ گاہے واجب ہے حتی کہ چار ماہ کا ناغہ نہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کردیا جائیگا اگر اسی قدر کہ عورت
اسکو برداشت کرسکے۔ ف م و۔ واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے مین برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پینے مین برابری واجب ہے
ف ت۔ مین کہتا ہون کہ یہ نفقہ کے معنی مین ہے اور رہا یہ کہ صحیح مین روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلعم کا حضرت عائشہ رض کی باری
کا ہوتا تھا اُسی روز لوگ ہدیہ بھیجا کرتے تھے پس اسمین ہدیہ والون کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات مین ہو جیسے چوکیدار
تو شافعیہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ یہ سب اسوقت ہے کہ دونون منکوحہ آزاد ہون۔ وان کانت احدیہما
حرۃ والاخری امۃ۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو فقط یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کی باری آزادہ
کا نصف ہے۔ فللحرۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث۔ پس آزادہ کے لیے قسم مین سے دو تہائی ہے اور باندی کے لیے ایک
تہائی ہے۔ بذلک ورد الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے فقط۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق والدارقطنی والبیہقی عن علی کرم اللہ
وجہہ اور اسکے اسناد مین منہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب مین لکھا کہ صدوق ہے اکثر اسکو وہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے غیر صحیح مین لیا

وسنن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبد اللہ الاسدی دوسرا راوی ہے انہیں اکثروں نے جرح کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔ ابن الہمام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلے دونوں ثقہ حافظ ہیں تو ابن حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمان بن یسار دونوں فقہاء مدینہ منورہ سے بھی روایت کیا تو وہم منہال دور ہو گیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت میں حرہ و باندی برابر ہیں۔ لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر اولی ہے۔ ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ۔ اور اسلئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزاد کے کمتر ہے۔ فلا بد من اظہار النقصان فی الحقوق۔ تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ والمکاتبۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ بمنزلہ غیر کی باندی کے ہے کیونکہ انمیں ابھی رقیت قائم ہے۔ قال ولا حق لہن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج بمن شاء منہن۔ قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت میں منکوحہ عورتوں کا کوئی حق باری میں نہیں ہے تو شوہر انمیں سے جسکو ساتھ چاہے سفر کر سکتا والاولی ان یقرع بینہن فیسافر بمن خرجت قرعتہا۔ اور بہتر یہ کہ انمیں قرعہ ڈالے پھر جسکا قرعہ نکلے اسکو ساتھ سفر کرے۔ وقال الشافعی القرعۃ مستحقۃ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیوں میں قرعہ ڈالتے تھے ف۔ رواہ الستہ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔ الا انا نقول ان القرعۃ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ قرعہ ڈالنا ف۔ کچھ واجب نہیں تھا بلکہ لتطییب قلوبہن۔ بیبیوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب الاستحباب ف۔ تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ وہذا لانہ لا حق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اسواسطے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جورو کا کچھ حق نہیں ہے الا یری ان لہ ان لا یستصحب واحدۃ منہن فکذا لہ ان یسافر بواحدۃ منہن ولا یحتسب علیہ بتلک المدۃ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جوروؤں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لیوے تو اسی طرح اسکو اختیار ہے ایک کو لیوے اور یہ مدت اسپر محسوب نہ ہوگی ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لیا تو برابری ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اعتراض کیا اور کہا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلق فعل ہے اور یہاں تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری بانٹنا خود واجب نہ تھا کما فی قولہ تعالیٰ ترجی من تشاء منہن الآیۃ۔ علاوہ بریں سفر میں بعض پر حفاظت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا ف۔ وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمہا لصاحبتہا جاز۔ اور اگر زوجات میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنی کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودۃ بنت زمعۃ رضی اللہ عنہا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا لعائشۃ رضی اللہ عنہا کیونکہ سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہ رض سے مراجعت فرماویں اور سودہ رض اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ رض کے لیے کر دینگی ف۔ پس آپ نے مراجعت کر لی۔ رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ اشعار ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رض کے لیے کر دیا۔ بہر حال یہ جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ولہا ان ترجع فی ذلک لانہا اسقطت حقا لم یجب بعد فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرلے کیونکہ اسنے ایسا حق ساقط کیا جو ہنوز واجب ہی نہیں ہوا ہے تو وہ ساقط نہ ہو جائیگا ف۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے یہاں اسکے اصلاح حال و پرداخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ رض میں مصرح ہے ف۔ وکذا فی الجوہرۃ

ہو اسلئے کہ سوتین ایک مسکن میں جمع کرے مگر یہ کہ راضی ہوں ۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہی - مرد کو اختیار ہی کہ ہر وہ چیز جسکی بو سے اسکو ناگوار ہو اسلئے کہ اسکے لئے ہے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے حتی کہ سبز مہندی سے - مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہی یا وہ بلاوے اور عورت آوے کے نزدیک نہ پہونچے اور وہ طاہر ہو اور جائز ہی کہ نماز اسکے شرائط چھوڑنے پر مارے مگر اسکو ذمہ [illegible] اور بغیر اجازت نکلنے پر [illegible] فتوی [illegible] ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں وہ اسکو شوہر کا فتوی لانا منظور نہیں ہی - ف - ہمارے زمانہ میں [illegible] جانے سے منع کرے - اگر عورت کا باپ اپاہج ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی پرداخت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے - بخلاف اسکے کسی شخص کی ماں جوان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جب یہ [illegible] معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے یا منع کرے - ف - اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہی اور عورت کو [illegible] بار بار ہونا مضر ہی تو برجندی نے شرح المختصر میں لکھا کہ جائز ہی کہ وہ اسکا نہ مانے لیکن شوہر کا حکم نہ ماننا اسکو جائز نہیں ہی - م - مرد بایں کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گذارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کی صحبت سے مانوس کرے اسمیں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ اتنا اسکی رعایت کرے - القاضیخان اور یہی صحیح ہی البحر - اگر نکاح میں شرط کی کہ دوسری جورو کے پاس زیادہ رہیگا یا اسنے اپنا مال خرچ کرے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پہ کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے کو اختیار ہی کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہی تو وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہی الخلاصہ وغیرہ - اسکی ذاتی مملوکہ باندیوں کے واسطے باری کا حق نہیں ہی لیکن جب دو زوجہ ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن میں اپنی باندیوں و ام الولدین سے جہاں چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس کچھ نہیں سواے راہ گذرنے کے مانند توقف کرے - قاضیخان م -

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل میں ہی - مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے - اور مترجم لکھتا ہی کہ رضیع یعنی بچہ دودھ پینے والا اور رضیعہ [illegible] دودھ پینے والی - فطام دودھ چھوڑنا - مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام - مرضعہ وہ عورت جس مرد نے زنا کیا ہو - واضح ہو کہ آباء شرعا وہ ہیں جنکو عرفا حقیقی کہتے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا - وعلی ہذا - اولاد سگا بیٹا و بیٹی اسکا بیٹا وعلی ہذا - م - رضاعت شرع میں چوسنا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص میں - ملح - اور ان لفظوں کو سمجھ لینا چاہئے کہ چوسنا خواہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اسکو پلاوے خواہ عمدا ہو یا سہوا ہو - م - اور (ع) کے ساتھ لاحق ہی دو کر حلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا - [illegible] جوف میں بطور غذا پہونچنا شرط ہی - م - اور دودھ کی قید سے نکل گیا [illegible] پانی ہو یا کہ پانی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی [illegible] آدمیہ کہنے سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچہ کسی چوپایہ گاے بکری وغیرہ سے دودھ پئیں تو انمیں رضاعت نہیں ہی [illegible] اور مرد نکل گیا یعنی اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو [illegible] رضاعت ثابت نہیں ہی - م - [illegible] اور اگرچہ بغیر بیاہی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم اور اگر بیاہی عورت کے [illegible] رضاعت ہی کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو - القنیہ - اور رضاعت [illegible] کا حکم [illegible] دار الاسلام میں ہی دار الکفر میں بھی متعلق ہوگا حتی کہ اگر دار الکفر والے مسلمان ہو گئے تو جن دودھ شریکوں میں انکا نکاح ہی فسخ کر دیا جائیگا - الظہیریہ - قولہ قلیل الرضاع وکثیرہ سواء - فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہی - ف - قلیل یہ کہ اسکے حلق تک پہونچ جانے کا یقین ہو جاوے - القاضیخان - اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے میں شک ہی تو حرمت نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہی جیسے ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہی پھر ایک مرد

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاویں اور جسکو پلایا اسکو یاد رکھیں اور مشہور کریں اور احتیاطاً لکھوا دیں۔ ف۔ پس قلیل وکثیر رضاعت یکساں برابر ہیں۔ اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلق بہ التحریم۔ جب یہ رضاعت یکساں قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی۔ ف۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ نووی رح نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ جو اس میں قلیل وکثیر رضاع باجماع المسلمین یعنے باجماع سلف محرم ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا یثبت التحریم الا بخمس رضعات۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تحریم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ دفعہ سے۔ ف۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھر پور چوستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ میں بچہ اکتفا کرے۔ لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصۃ ولا المصتان ولا الاملاجۃ ولا الاملاجتان۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایک بار چوسانا اور نہ دو بار چوسانا۔ ف۔ کمافی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا تھا ان میں دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی درحالیکہ وہ قرآن کی قرات میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلعم کی وفات میں رہے بکری نے گھسکر کھا لیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجموعہ باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انمیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہاے اسلامیہ قولاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سواے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسنے چاہا تھا کہ مثل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن معتمد نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالے انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔ اللہ تعالے فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنیوالے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گذرے ہوے تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت و علم ہے پس جب کروروں و سنکڑوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے یہی قرآن ہے تو اسمیں تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے بتواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اسکے مدعی ہوے غیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ لغت پر ہے یا لغت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوٰۃ وزکوٰۃ کہ لغوی معنی سے نقل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی رح مدعی ہیں کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رض ہے اور اسکے یہ معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اسکو حضرت عائشہ رض نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رض کے پانچ رضعات سے پانچ اتمام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہرحال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کچھ تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رض نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعود رض نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل و کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رض نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالی وامہاتکم اللاتی ارضعنکم الآیۃ۔ اور ہماری حجت یہ قول الٰہی ہے وامہاتکم الآیۃ یعنی اور تمپر حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا۔ ف۔ یہ خطاب تمام عرب کو ہے اور وے اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صریح ہے۔ وقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع

ما یحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے ف۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہما اور یہ خود حضرت عائشہ رض سے مروی ہے۔ و من غیر فصل - یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے ہے ف۔ یعنی قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا بس مطلقاً رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بحکم قرآن و حدیث محرم ہے۔ والان الحرمۃ وان کانت لشبہۃ البعضیۃ الثابتۃ بنشوء العظم و انبات اللحم لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ سے ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت اگانے سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے ف۔ یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتی کہ اگر پانچ رضعات بھی پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہوا کہ کہاں کہاں ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بالفعل الارضاع - تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ف۔ نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا - و ما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی رح نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے - او منسوخ بہ - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے ف۔ کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ مصادمہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اسکے ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے۔ پھر مصنف رح نے یہ شرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہے - وینبغی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما نبین - اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کرینگے - ثم مدۃ الرضاع ثلثون شہرا عند ابی حنیفۃ رح - پھر رضاعت کی مدت ابوحنیفہ رح کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں ف۔ حتی کہ دودھ چھڑانے کے بعد اس مدت میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ - میں کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رح ہے - م - وقالا سنتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہیں ف۔ یعنی دو برس تک دودھ پلانے سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں [illegible] ہے۔ اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا ہے ف۔ اور اسی پر فتوی رہیگا جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم رح نے التصحیح الضروری میں نقل کیا۔ وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ہے ف۔ و امام احمد کا ہے - ع - اور مالک کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اور اسمیں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتی کہ بعض کے نزدیک تمام عمر [illegible] رضاعت ہے - ع -

وقال زفر رح ثلثۃ احوال - اور زفر رح نے کہا کہ ایام رضاعت تین [illegible] لان الحول حسن للتحول من حال الی حال [illegible] الزیادۃ علی الحولین [illegible] - اسواسطے کہ حول یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے بوجہ اسکے جو ہم بیان کرینگے بمقدار ہے - تو اندازہ اسی تین سال پر ہوگا - ف۔ حتی کہ تین سال کے اندر بچہ کی حالت بدلکر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو - و لہما قولہ تعالی و حملہ و فصالہ ثلثون شہرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا و حملہ و فصالہ الخ یعنی بچہ کا حمل و جدا ہونا دو برس چھ ماہ ہیں ف۔ تو حمل کی اور ماں سے فطام کی یہ مدت ہوئی - و مدۃ الحمل ادناہا ستۃ اشہر - اور حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینہ ہیں - فبقی للفصال حولان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے ف۔ یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد فطام ہے لیکن مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو مہینہ ہیں اگرچہ کمتر چھ ماہ ہوں تو ۹ ماہ نکالکر فطام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی ہو - ہاں یہ دلیل اللہ ہے جو ذکر فرمائی کہ - وقال النبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے ف۔ لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رض سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ

ابن عباس رض کا قول ہے جیسا کہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور یوں ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود رض کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ تا بیت یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ حرج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة یعنی مطلقہ مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ مائیں اپنے جنے ہوئے بچہ کو دودھ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابو حنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اس طرح ہے کہ۔ وله هذه الآية اور امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے ف۔ یعنی قوله تعالے وحمله وفصاله ثلاثون شهرا۔ اسی آیت سے ابو حنیفہ رح نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ ووجهه انه تعالى ذكر شيئين۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالی نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں ف۔ ایک حمل اور دوم فصال۔ وضرب لهما مدة۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی ف۔ یعنی تیس مہینے ٹھہرا۔ دو برس چھ مہینے تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رح نے الگ الگ رکھا۔ فكانت لكل واحد منهما بكمالها تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی ف۔ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ كالاجل المضروب للدينين۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہو تو یہی ہوتا ہے ف۔ مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ میعاد دی ہے تو ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل و فصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انه قام المنقص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت پر کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہی ف۔ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ رض وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (ع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ رہی فصال کی مدت تو اسکے بارہ میں کوئی نقص کی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاعت ثابت ہونگے۔ ولانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبن۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضروری ہے تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو ف۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک بڑھنا بذریعہ رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا رہیگا حتی کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثابت ہوگی لیکن ضرور ہوا کہ رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدلکر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھا کر شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکے دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جسمیں بچہ دودھ کے سوائے دوسری غذا کی عادت پکڑے ف۔ تو لامحالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوئی جسمیں دودھ سے بڑھنا اور کی عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔ اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی ہو جس سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بادنى مدة الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کی کمتر مدت کے ساتھ ف۔ یعنی چھ ماہ۔ لانها مغيرة۔ کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے ف۔ کیونکہ حمل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنين تغاير غذاء الرضيع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا متغائر غذائے رضیع ہے ف۔ یعنی پیٹ میں جو غذا پاتا تھا اب پیدا ہونے کے غذا بدل گئی۔ كما تغاير غذاء الفطيم۔ جیسے رضیع کی غذا متغائر غذائے فطیم ہے ف۔ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلی ہوتی ہے۔ تو جب ہر ایک کی غذا بدلی اور

ہمنے پیٹ سے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کرلیا کہ کمتر مدت جسمیں غذا بدلتی ہے وہ چھ ماہ ہیں پس اب ہم کہتے ہیں کہ
رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلنا ضرور رہا اور دو برس تک دودھ پیتا رہا تو اس غذا کا بدلنا کمتر درجہ چھ مہینہ میں ہوگا تو دو برس پر
چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا- اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لارضاع بعد الحولین کے مقابلہ میں قبول نہیں جواب
یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں- والحدیث محمول علی مدة الاستحقاق وعلیہ یحمل النص المقید بحولین فی الکتاب
اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہے اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہے محمول ہوگی ف یعنی حدیث اور نیز آیت
حولین کاملین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی زید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ
کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اسکے باپ
سے نان و نفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت
کی مستحق نہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسمیں مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع
فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثابت ہوتی ہے وہ امام رح کے نزدیک
ڈھائی برس ہے اور صاحبین رح کے نزدیک دو برس ہے اور معلوم ہوچکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتوی ہے- اگر کہا جاوے کہ
یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہے اگرچہ دلیل ظاہر نہو چنانچہ رسم المفتی میں مصرح ہے جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے
کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہے کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتوی دے اور اصح یہ ہے کہ قوت دلیل
کا اعتبار ہے کما فی الحاوی- میں کہتا ہوں کہ اسی خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسے مفتی میں جو مجتہد ہو درج
مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتوی دے جیسا کہ فتاوی رملی وغیرہ میں ہے- میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں
ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہے یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد
جسکو امتیاز کی قوت ہے تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرکے قوی کو ضعیف سے جدا کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے اور
اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہے چنانچہ یہ اوائل فتاوی الولوالجیہ میں مصرح ہے کما یظہر من الدر و حواشیہ- واللہ تعالی اعلم بالصواب
م- مولی کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو مضر نہو- جیسے مولی کو روا ہے کہ اسکو
دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہے- الجوہرة- دیانةً ماں پر بچہ کا
دودھ پلانا واجب ہے- **قال واذا مضت مدة الرضاع**- فرمایا اور جب گذر جاوے رضاعت کی مدت ف ڈھائی برس
بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہوگیا اسکے بعد کوئی عورت اسکو دودھ پلادے **لم یتعلق بالرضاع**
تحریم- تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہوگی ف تو رضاعت کا حکم فقط اسی مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے- **لقولہ علیہ السلام**
لا رضاع بعد الفصال- بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہے ف یعنی مدت رضاع دو برس
یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑایا نہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف
روایت طبرانی و عبدالرزاق ہے اور حضرت عائشہ رض سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے
سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت
کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثابت کیا- ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہے
کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس
اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گذر چکی اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام
نہیں کرتی مگر وہی رضاعت جو آنتوں کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو- قال الترمذی حدیث صحیح- اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود رض

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اُگاوے اور ہڈی بڑھاوے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی سے
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے
عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو مجاعت
سے ہے ف۔ یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری سے ابوموسیٰ اشعری
رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اسطرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ
فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔م فت۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور اس
دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ف۔ یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی وگوشت اصلی
پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکبیر لا یتربی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے اسواسطے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ
دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا ہے ف۔ بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھاؤ دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے (المسئلہ)۔ ولا یعتبر الفطام
قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑانا معتبر نہیں ہے ف۔ حتی کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رح ڈھائی برس سے
پہلے اگر دودھ چھوڑایا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جائیگی
الا فی روایۃ۔ مگر ایک روایت میں ف۔ جسکو حسن رح نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفۃ رح۔ ابوحنیفہ رح سے ف۔ کہ قبل
مدت کے فطام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ
سے بے پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی بوجہ غذا بدل جانے کے ف۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی عادت
تھی جب اسطرح چھوڑایا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی
گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار مذہب ہے المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الینابیع والواقعات
ہرع و۔ وہل یباح الارضاع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف۔ یا
نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضرورۃ لکونہ جزء الآدمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اسکا مباح ہونا بقدر ضرورت
ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف۔ اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے
کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہبانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو
کہ دودھ چھوڑانے سے خوف ہلاک ہو تو بقدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کی دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول
ہیں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار
ہوگا کیونکہ حقیقۃً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے
رہا یہ کہ اسکا جزو ہے شرعًا ولہذا محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتی کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے پس مثل پسینے
و پیشاب ہوگیا۔ علاوہ بریں یہ دودھ بعد جسمت کے بچہ پر بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہے تو
پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہیے ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔م۔ قال ویحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف۔ یہ
ہر الفقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے تو افادہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ وہاں حرمت مثل حرمت
نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے اوپر روایت کی ف۔ یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر
رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الا ام اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا۔ سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ
اس عورت سے تزوج جائز ہے ف۔ بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعی ماں کہ

جیسے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہو اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کر سکتا ہے لیکن
مرضعہ ماں دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید و ہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
فع- یوں ہی رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی مرضعہ نہ ہو حلال ہے۔ متن- ولا یجوز ان یتزوج ام اختہ من النسب- اور
یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے ف- کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی
طرف سے تو کسی بہن کی ماں سے نہیں جائز۔ لانہا تکون امہ- کیونکہ بہن کی ماں خود اسکی ماں ہوگی ف- اگر بہن سگی یا ماں کی
طرف سے ہے- او موطوءۃ ابیہ- یا باپ کی مدخولہ ہوگی ف- جبکہ بہن صرف باپ کی طرف سے ہو- اور باپ کی جورو بھی بیٹے پر مطلقاً
حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو- بخلاف الرضاع- برخلاف رضاعت کے ف- کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں
نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی ماں ہوگئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ علاقہ نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ وعلی ہذا
القیاس- و یجوز ان یتزوج اخت ابنہ (ای ولدہ ف) من الرضاع ولا یجوز ذلک من النسب- اور جائز ہے نکاح کر لینا
رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے- لانہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم
یوجد ہذا المعنی فی الرضاع- کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اس پر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت
میں نہیں پائی جاتی ہے ف- مثل سابق یہاں بھی صورتیں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جیسے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ
ہندہ کچھ زید کی جورو نہیں ہے بلکہ خالد کی جورو ہے تو بکر و عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ رہا زید کو
جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی دختر نہیں ہے- دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی
بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامے عورت کا
جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر پہلے خالد کی جورو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزوج جائز ہے۔
الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاویں تو حلت ہو جائیگی جیسا کہ امام سعدی نے
دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انھیں مذکورات میں منحصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
اور رضاعت میں جائز ہیں- اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جورو
نہیں ہوئی دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جسکے ماں موجود ہے تو اسکی ماں سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری ساس
نہیں ہے سوم رضاعت سے چچا کی ماں اور چہارم رضاعت سے ماموں کی ماں اور پنجم رضاعی فرزند کی پھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن
رضاعی نہ ہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوئی۔ یہی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
کے باپ سے اور رضاعی حفید کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
سب دو شعر میں جمع ہیں ۔ شعر: یفارق النسب الرضاع فی صور * کام نافلۃ وجدۃ الولد * وام عمۃ واخت ابن وام اخ *
وام خال وعمۃ ابن اعتمد * اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جیسے باپ کے ساتھ دودھ پیا ہیں اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسنے تیری ماں کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی ماں یا
دوسری رضاعی ماں ہے یا رضاعی دادا کی مدخولہ جورو ہے- پھر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو
نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثنیات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثنا ہے مستثنیٰ عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثنا نہیں کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ حدیث میں رضاعت
کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و عمات و خالات و بنات الاخ و بنات الاخت ہیں یعنی مائیں
و بیٹیاں و بہنیں و خالائیں و پھوپھیاں و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس برضاعت جہاں انہیں سے کوئی پائی گئی یعنی ثابت

ان یا بیٹی آخر تک ہوگئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ بمقابلہ صورتین استثنار مین مذکور ہوئین انمین کوئی بھی نسبی مسمیات
مین سے نہین تو انکو نص شامل ہی نہین پس تخصیص کیونکر ہوسکتی ہی - اور جب تجھے وجہ معلوم ہوگئی جسپر بنا استثنار ہی تو دیگر صورتین
نکال سکتا ہی - جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جورو سے یا رضاعی پسر کی جورو سے نکاح حرام ہونا اسی نص یعنی یحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب - سے مشکل ہی اسواسطے کہ انمین تو نسب نادر ہی تو رضاعت کی تحریم متعلق نہین ہوسکتی حتی کہ تحریم بلا دلیل
ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہی اسواسطے کہ نسب مین حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم - موجود ہی یعنی نطفہ سے پسر ہونا مشروط ہی
تو رضاعی پسر اور متبنی اسکے خارج ہوگیا ہذا تلخیص ما فی الفتح - اور ہدایہ آتا ہی - م - وامراۃ ابیہ او امراۃ ابنہ من الرضاع لا یجوز
ان یتزوجہا کما لا یجوز ذلک من النسب - اور رضاعی باپ کی زوجہ یا رضاعی پسر کی جورو تو جائز نہین کہ اس عورت
سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب مین نہین جائز ہی ف - یعنی رضاعی باپ کو روا نہین کہ رضاعی پسر کی جورو سے نکاح کرے اور رضاعی
پسر کو روا نہین کہ رضاعی باپ کی جورو سے نکاح کرے - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے یعنی یحرم من الرضاع
ما یحرم من النسب - اگر کہا جاوے کہ نسب مین تو قید یہ کہ اپنے پسر کی جورو حرام ہی جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو - جواب دیا کہ ذکر
الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی ما بیناہ - نص مین پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہی چنانچہ
ہم نکاح مین اس کو بیان کرچکے ف - یعنی زمانہ کفر و اسلام میں بولا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتی کہ بیچارے حقیقی بیٹے
کبھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالی نے رد کردیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدایش ہو جانا بدعقلی ہی تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے
لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہین کرسکتا - اور جب وہ سگا بیٹا نہوا تو اسکی جورو حرام ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی کیونکہ وہ جزو حقیقی نہین
ہوا - اسواسطے قید لگائی کہ ان بیٹون کی جورو نہین حرام ہین جو حقیقی نطفہ سے ہون - پھر کہ یا رضاعی پسر کی جورو بھی خارج ہوگی - تو جب
ہم دیکھتے ہین کہ یہ جورو نسبی کے رشتہ مین نہین ہی تو کیون حرام ہو بلکہ خارج ہوکر جائز ہونی چاہیے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث
کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہین تو نسبی باپ یا پسر کا اسمی اسپر صادق آتا ہی اور ہمنے نسب مین دیکھا کہ نسبی باپ یا پسر
کی جورو سے کوئی وجہ جزئیت وغیرہ کی نہین مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہی اور ہمکو حدیث سے معلوم ہوچکا کہ رضاعی باپ
یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اسکی جورو بھی حرام ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام رفع ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب
م - ولبن الفحل - اور مرد کا دودھ ف - یعنی جس مرد کی وطی سے اسکی زوجہ کا دودھ ہوا ہی یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا -
یتعلق بہ التحریم - تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی ف - یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی - وہو ان
ترضع المراۃ صبیۃ فتحرم ہذہ الصبیۃ علی زوجہا - اور وہ یہ ہی کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے
شوہر پر حرام ہوگی ف - بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو - تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہوگیا - وعلی آبائہ - اور شوہر کے
آباء پر حرام ہوگی ف - یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اوپر تک - وابنائہ - اور شوہر کے بیٹون پر حرام
ہوگی ف - یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس - ویصیر الزوج الذی نزل لہا منہ اللبن ابا للمرضعۃ - اور یہ شوہر جس سے
اس مرضعہ عورت کا دودھ اترا ہی وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہوجائیگا ف - تو اسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا
بھائی ہوگا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہو - اور یونہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا - پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق
ہوئی تو مرضعہ سے بدرجہ اولی متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا ماموں و چچا اسکا چچیرا دادا ہوا کیونکہ
مرضعہ اسکے بھائی کی بیٹی ہی اور رضیعہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی - اگر زید کے دو جورو ہون خواہ منکوحہ یا مملوکہ لونڈیان ہون ہر ایک
کے زید سے دودھ ہوا اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونون بہنیں ہوگئین حتی کہ کوئی مرد ان دونون کو نکاح مین جمع
نہین کرسکتا - اگر ہندہ کے دودھ ہوا زید سے پھر زید کی طلاق یا وفات کے بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہی اور ہندہ

تو ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہے اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹوں کو اس سے نکاح کرنا جائز ہے اور اولاد کا ہونا شرط
بکر کی لڑکیوں سے تزویج کر سکتا ہے۔ یہ اسوقت ہے کہ بکر سے جنی نہو اور اگر بکر سے جنی تو یہ دودھ بکر کا ہو گیا۔ ف۔ وفی احد قولی
الشافعی لبن الفحل لا یحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک یہ ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہے ف۔ یہ بعض علماء کا قول تھا
اور اسی کو امام شافعی کے قول سے مزنی نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رح سے روایت کیا میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقۃً
اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے وطی سے جو دودھ عورت کے ہو وہ امام ابو حنیفہ
و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا
قول ہے اور مزنی سے اسکی روایت ہے۔ لان الحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن بعضہا لا بعضہ۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام
ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ف۔ تو مرد سے تحریم
نہوگی۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری حجت وہ ہے جو ہم روایت کر چکے ف۔ کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من
النسب۔ والحرمۃ بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح رضاعت
میں جانبین سے حرمت ہوگی ف۔ یعنی نسب میں ماں و اسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ماں و جس مرد سے
اسکا دودھ ہے وہ باپ ہوگا۔ اور اسمیں صریح نص ہے یعنی۔ قولہ علیہ السلام لعائشۃ رض لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعۃ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سامنے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے ف۔ چنانچہ خود حضرت
ام المومنین عائشہ رض روایت کرتی ہیں کہ بعد حکم حجاب کے افلح رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے
فرمایا کہ تو مجھسے پردہ کرتی ہے حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا
تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو
میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آویگا ف۔ یعنی بغیر پردہ کے تو اسکے سامنے ہو سکتی ہے
رواہ ائمۃ الصحاح الستۃ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب لنزول اللبن منہا فیضاف الیہ
فی موضع الحرمۃ احتیاطاً۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ
اسی مرد کیطرف سے منسوب ہوگا ف۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر منجملہ فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقۃً دودھ
اترے تو اس سے تحریم متعلق نہوگی اور اسی پر اجماع ہے۔ لکن شافعی رح نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ
ہے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ یہ وطی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی مملوکہ نے اسکی صحبت سے جنکر دودھ پلایا ہو۔ اور اگر چہ وہ اس سے
نہیں جنی مگر دودھ اترا کہ اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہے پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جورو سے ہو حلال
ہے۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں وطی کی کہ اسکو حمل رہا اور جنکر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد واطی سے بھی رضاعت ثابت
ہوگی اور اسکے جننے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے المضمرات [illegible]۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا حتےکہ مزنیہ
حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ ازراہ نطفہ کے اس زانی کا جزو ہے حتی کہ زانی یا اسکی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً اسکا
نسب ثابت نہیں حتی کہ وہ زانی کی میراث وغیرہ نہیں پاویگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو
زانی سے اترا ہے کسی بچہ کو خواہ لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ رہا زانی مرد کا رضاعی
بچہ ہوگا یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ ایک جماعت نے جیسے امام قاضیخان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا
یا کسی بیٹے پوتے کو تزویج نہیں جائز ہے۔ ھ۔ اور تجنیس میں بعلامت اجناس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی رح بھی
یہی کہتے تھے۔ مت۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہے یہی محیط میں جزم کیا کما فی النہر۔ اور وجہ ا

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی و اسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزء اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی اُس کے دودھ سے رضیعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو - چنانچہ فتح القدیر میں ہو کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی بیٹیوں میں داخل ہو کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صریح نص میں شامل ہو - م ف - اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی بہن رضاعی بلا خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہو - اور شامی میں ہو کہ بظاہر السراج والخانیہ یہی قول معتمد ہو - دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہو کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہو چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ دہری رحمہ نے ذکر فرمایا کہ حرمت [illegible] فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ و اسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق نہوگی جبتک کہ نسب ثبوت نہو اور جب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسبیجابی رح و صاحب ینابیع نے ذکر کیا ہو اور یہی اوجہ ہو - م ف - اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا - اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول در باب تعدیل الارکان کے شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نکرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو یعنی روایت شیخ دہری رح و شرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی بنظر دلیل اوجہ ہو تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہو کہ [illegible] زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہو کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہو اور رہا دودھ تو اسکا جزو نہیں ہو کیونکہ وہ تو غذا [illegible] جو معدہ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہو نہ منی سے جو حقنہ کیطرح اسفل سے داخل ہو - م ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہو کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں بھی یہی بات موجود ہو حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہو لہذا خلاصہ میں ہو کہ جب عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتی کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائیگی اگر یہ دودھ اس زانی کے وطی سے ہو تو شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے ثبوت نسب حرام کیا ہو اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالف ہو جنمیں مصرح ہو کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہو تو رضیعہ سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی ربیبہ ہو - م ف - اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوا دوسرے کے دودھ سے [illegible] نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہو یعنی یہ نہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو - اور مدار استدلال کا ثبوت نسب پر ہو اور مستصفات میں لکھا کہ وطی حلال ہو ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اسی مرد سے ثابت ہوگی اور جہاں کہیں وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی - م - حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہو اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہو - اور جماعت اول کا خلاصہ شبہہ یہ ہو کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ [illegible] میں بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہو حتی کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہو تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اس وجہ سے شامل ہو کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہو تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہوا اس واسطے کہ رضاعی [illegible] جواب اسکا یہ ہو کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہو مگر زانی سے اسکا نسب [illegible] معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہو لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی [illegible] کچھ اس وجہ سے نہیں کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اس وجہ سے کہ در حقیقت وہ اسکے نطفہ سے مخلوق ہو بخلاف [illegible] زانی کا نطفہ نہیں ہو اور دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہو - اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ [illegible] مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اسکا رضاعت ثابت کی - اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر [illegible]

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہے اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہے تو کیا زید کے اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہے جیسا کہ زیلعی وغیرہ میں صحیح ہے اور اسمیں کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر حرام نہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں ہوگی کما فی رد المحتار - چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر حواشی مثل بھائی و چچا کے زانی لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں - اور یہی بحر الرائق وغیرہ میں مصرح ہے کہ سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق حرام نہیں ہے - اور فتح اللہ میں محققین سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اسکا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوا تاکہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے تو حرام کے دودھ کی رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے اپنے نطفہ سے [illegible] اسکے زنا کی پیدا ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول فروع پر حرام کرو کیونکہ نسب و رضاعت واحد ہیں - جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ - اور حلال دودھ کی رضیعہ میں و حرام دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب ثابت ہے نہ حرام دودھ کا - لیکن مخفی نہیں کہ ثبوت ہونا حلال دودھ میں اس وجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہے بلکہ اسکی وطی سے پیدا ہے چنانچہ ہدایہ میں کہا کہ وطی ہونا سبب دودھ اترنے کا ہے لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا - اور یہ وجہ زانی کے وطی میں بھی موجود ہے اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اسکے مع اصول و فروع کے معتبر ہوگا کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم - پس حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر زید نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتی کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں پر حرام نہیں کما فی البحر والنہر اور شامی رحمہ نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہے اور رہا یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر و اسکے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پروتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جنمیں سے شیخ امام ابو عبداللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و صاحب خزانۃ الفتاوی و امام ظہیر الدین المرغینانی رحمہ و بزازی و صاحب خزانۃ المفتین ہیں اور یہ حکم غایۃ و مجمع الانہر و برجندی وغیرہ میں مصرح مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی اسبیجابی و ینابیع میں مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر میں بنظر زیادہ موجہ قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے معتمد سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اوپر ذکر کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور چونکہ یہ مسئلہ منجملہ مشکلات کے ہے لہذا اختلاف و مسطور اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل و بہ الاعتصام

م - ویجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع - اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے نکاح کرے ف - یوں ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے تزوج کرے - العنایۃ - لانہ یجوز ان یتزوج باخت اخیہ من النسب - کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزوج جائز ہے - وذلک

مثل الاخ من الاب - اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہو ف - یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علاحدہ ہو تو
دونوں علاتی بھائی ہوئے - اذا کانت لہ اخت من امہ - جبکہ بھائی کے ایک بہن ازجانب مادر ہو ف - یعنی ایک کی ماں نے
مثلاً کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اُس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہو لیکن دوسرے
بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو - جاز لاخیہ من ابیہ ان یتزوجہا - تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن
سے نکاح کرلے - ف - اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھ لو - ع - وکل صبیین اور ہر دو طفلک
ف - یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے - ت - اجتمعا علی ثدی امرأۃ واحدۃ - دونوں ایک عورت کی چھاتی
پر مجتمع ہوئے ف - یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہو خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا
دو سے - غرضکہ کسی طرح ہو - لم یجز لاحدہما ان یتزوج بالاخری - تو ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا روا نہیں ہے
وہذا ہو الاصل لان امہما واحدۃ فہما اخ و اخت - اور یہی باب حرمت میں اصل ہو کیونکہ دونوں کی مرضعہ ماں ایک عورت
ہو تو یہ دونوں بھائی بہن ہیں - ولا یتزوج المرضعۃ احدا من ولد التی ارضعت - اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ
لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسنے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف - اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں
کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے - لانہ اخوہا - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو - ولا ولد ولدہا - نہ اسکی اولاد کی اولاد کو
ف - یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تزوج نکرے - لانہ ولد اخیہا - کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو - ف -
چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو - ولا یتزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعۃ - اور نہیں نکاح میں
لاوے رضیع لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو - لانہا عمتہ من الرضاع - کیونکہ وہ اسکی رضاعی پھوپھی ہو ف - پھر یہ
سب خالص دودھ کے تناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا بایں طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر
مخلوط ہوا تو یا وہ دودھ کسی مانند پتلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے مخلوط ہوگا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے
فرمایا - واذا اختلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مخلوط ہوا ف - یا مخلوط کیا - بالماء - پانی کے ساتھ ف - یا دوسرے مایعات کے
ساتھ - واللبن ہو الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف - مثلاً برابر ہو یا یہ کہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج
میں کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جاوے اور اسکو امام ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد
کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا - ع - بالجملہ اسکو سمجھ لینا - یتعلق بہ التحریم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف - جیسے غیر مخلوط میں ہے
وان غلب الماء لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہوگی ف - یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ بغیر ضرورت اسکا
پینا حرام ہو - خلافاً للشافعی ہو یقول انہ موجود فیہ حقیقۃ - برخلاف قول شافعی رح کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں درحقیقت
موجود ہو ف - اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر پینے میں اسقدر آگیا کہ پانچ رضعات تک پہونچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی
ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما - اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ از راہ حکم کے موجود نہیں ہو ف - اگرچہ حقیقت
میں موجود ہو - حتی لا یظہر بمقابلۃ الغالب - حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف - بلکہ غالب کا حکم رہتا ہو اور
مغلوب کا حکم نہیں رہتا - کما فی الیمین - جیسے قسم میں ہو ف - مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پیونگا پھر کسی نے اسکے
دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالف پی گیا تو بالاتفاق حانث نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکماً مغلوب مثل معدوم کے
ہو - وان اختلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا - لم یتعلق بہ التحریم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم
رضاعت متعلق نہوگی - وان کان اللبن غالبا عند ابی حنیفۃ - اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہو - وقالا اذا کان اللبن غالبا یتعلق بہ التحریم - اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی

قال قولہما فیما اذا لم تمسہ النار۔ مصنف رح نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت مین ہے کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہوا ہو۔ حتی لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحریم فی قولہم جمیعا۔ حتی کہ اگر دودھ مخلوط بطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام وصاحبین سب کے قول مین تحریم متعلق نہوگی **ف** اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا لہما ان العبرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی مین جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نکیا ہو **ف** یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے مین زائد کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط مین اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر نکیا ہو۔ دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہین بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدائع مین کہا کہ اگر دودھ کو بحیثیت [illegible] بارایب یا شیراز یا جبین یا اقط یا مصل بنا دیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہین۔ م۔ ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ طعام اصل ہے **ف** یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے مین طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللبن تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنے غذائیت کے ہے تو دودھ مانند مغلوب کے ہو گیا **ف**۔ گویا حقیقۃ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام رح کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک کسی حال مین تحریم ثبوت نہوگی۔ الکافی م۔ ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عندہ ہو الصحیح لان التغذی بالطعام اذ ہو الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہین ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے **ف**۔ خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جبھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار رہا۔ اور کافی مین ہے کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہجاوے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی م۔ اور یون ہی قاضیخان مین ہے کہ اگر دودھ مین روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اسمین ستو لتھڑ گیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی م۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ ع۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کرکے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی م۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذا سے طعام کی عادت ہوگئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے بعض اوقات مین [illegible] سے ہوجائیگا۔ پھر مین نے فتح القدیر مین دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت مین ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہوچکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی مین طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام مین دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہوچکی ہو تو ایسی حالت مین دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی۔ م ت۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو رہا یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت مین بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہان اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن مین نے اسکو نہین پایا فتدبر م۔ وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق بہ التحریم۔ اور اگر دواء کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگی **ف**۔ اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دواء صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللبن یبقی مقصودا فیہ۔ اسواسطے کہ اس خلط مین دودھ ہی مقصود رہا۔ اذ الدواء لتقویتہ علی الوصول۔ اسواسطے کہ دواء تو دودھ کو پہونچانے مین تقویت دینے کے لیے ہے **ف**۔ اور بعض میرے نزدیک یہ ہین کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دواء ہو فقیہ کی نظر اسمین حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہونچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دواء کچھ غذا نہین تو یہان دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن جبھی وہ غذا ہوگا کہ دواء سے غالب ہو ورنہ دواء اسکو مانع ہوگی۔ یہ معنی دقیق لطیف

ہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - واذا اختلط اللبن بلبن الشاۃ وہو الغالب تعلق بہ التحریم وان غلب لبن الشاۃ لم یتعلق بہ التحریم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحریم رضاعت متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہیں متعلق ہوگی - اعتبارا للغالب کما فی الماء - بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے جیسے پانی میں خلط کا حکم گذرا - واذا اختلط لبن امرأتین - اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جاوے ف - اور اس سے کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے - اسمیں اختلاف ہے - تعلق التحریم باغلبہما عند ابی یوسف رح - ابو یوسف رح کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہے ف - یہی ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہے - لان الکل صار شیئا واحدا فیجعل الاقل تابعا للاکثر فی بناء الحکم علیہ - کیونکہ کل ملکر ایک چیز ہو گیا تو اسپر حکم رضاعت مبنی کرنے میں کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا ف - یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعی والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو - م - وقال محمد و زفر یتعلق التحریم بہما لان الجنس لا یغلب الجنس - اور امام محمد و زفر نے کہا کہ تحریم رضاعت کی دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ف - اسطرح کہ ایک بمنزلہ معدوم ہو جاوے - فان الشیء لا یصیر مستہلکا فی جنسہ لاتحاد المقصود - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر نیست نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہے ف - بلکہ کثرت سے قوت ہو جاتی ہے - اور یہی ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہے - وعن ابی حنیفۃ فی ہذا روایتان - اور ابوحنیفہ رح سے اسمیں دو روایتیں ہیں ف - جیسے مذکور ہوا - واصل المسألۃ فی الایمان - اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے ف - مثلاً کہا کہ اس گاے کا دودھ نہیں پیونگا پھر اسکے دودھ میں دوسری گاے کا دودھ مخلوط کر کے پیا پس اگر دوسری گاے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ کمتر اسمیں گویا نیست ہو گیا اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حانث ہوگا اسی طرح یہاں بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متحقق ہوگی - م - یہی قول احوط واظہر ہے الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے شرح ابن الملک ع ف ع - اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحریم ہوگی النہر - اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مخلوط ہو تو بھی تحریم رضاع واجب ہے الجوہرہ - بلکہ بالاتفاق تحریم متحقق ہے الجوہرہ ف د - واذا نزل للبکر لبن فارضعت صبیا تعلق بہ التحریم - اور اگر باکرہ کے دودھ اترا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت متحقق ہوگی ف - یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہے بشرطیکہ نو برس سے کم نہو الجوہرہ - پس نتیجہ یہ کہ باکرہ اس رضیع کی رضاعی ماں ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحریم نہوگی ف - اور بیاہی میں احتیاطاً ہوگی الخزانہ م - لاطلاق النص - دلیل اسپر اطلاق نص ہے ف - یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیاہی ہو یا باکرہ ہو شامل ہے - ولانہ سبب النشو فیثبت بہ شبہۃ البعضیۃ - اور اسلیے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی ف - اور اسی سے تحریم رضاعت ثبوت ہوتی ہے - واذا حلب لبن المرأۃ بعد موتہا - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا - فاوجر الصبی - پس وہ بچہ کے منھ میں ٹپکایا گیا - تعلق بہ التحریم - تو تحریم رضاعت متعلق ہوگی - خلافا للشافعی - برخلاف قول شافعی کے - ہو یقول الاصل فی ثبوت الحرمۃ انما ہو المرأۃ - شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے ف - یعنی پہلے حرمت کا تعلق عورت کے ساتھ ہوتا ہے - ثم یتعدی الی غیرہا بواسطتہا - پھر عورت کے واسطے سے یہ حرمت غیر کیطرف متعدی ہوتی ہے ف - یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے - وبالموت لم تبق محلا لہا - اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہی ف - تو حرمت اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی - ولہذا لا یوجب وطیہا حرمۃ المصاہرۃ - اور اسی جہت سے کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے ف - حتی کہ اگر مردہ عورت سے وطی کی تو جائز ہے اسکی زندہ بیٹی یا ماں سے نکاح کرے - ہر چند کہ زنا انکے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا - ولنا ان السبب ہو شبہۃ

الجزئیۃ- اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزو ہو جانے کا شبہہ ہے- وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات- اور یہ بات
دودھ میں موجود ہے بوجہ اسکے کہ دودھ میں گوشت جمانے وہڈی اُگانے کے معنی موجود ہیں ف- اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
وہو قائم باللبن- اور یہی معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں ف- رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال قاصر ہے-
وہذہ الحرمۃ تظہر فی حق المیتۃ دفنا وتیمما- اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں از راہ دفن کرنے اور تیمم کرانے کے ظاہر ہوگی
ف- یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے
کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منھ میں ٹپکایا گیا اسکا شوہر موجود ہے
اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدون غسل کے اسکو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرا دے اور
دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی- البنایہ وغیرہ- الحاصل رضاعت کی جزئیت تو گوشت وہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف
حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے- اما الجزئیۃ فی الوطی لکونہ ملاقیا لمحل الحرث- اور وطی میں
جزو ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے- وقد زال بالموت- اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا ف
تو مردہ کے وطی سے جزئیت نہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہوئی- فافترقا- پس رضاعت ووطی میں فرق ظاہر ہو گیا ف- پھر یہ سب
اسوقت کہ منھ یا ناک کی طرف دودھ پہونچا- واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق بہ التحریم- اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے
حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف- یہی ظاہر الروایۃ ہے- وعن محمدؒ- اور امام محمدؒ سے ف- نوادر میں روایت ہے کہ انہ
یثبت بہ الحرمۃ کما یفسد بہ الصوم- ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ف- توضیح یہ کہ
صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جوف میں پہونچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہونچنا معتبر ہوا پس
دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی- لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت وصوم میں فرق
ہے- وجہ الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء- اور ظاہر الروایۃ پر فرق
کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے ف- حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے- فاما
المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان- رہا رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاور کے معنی ہیں اور حقنہ
کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں- لان المغذی وصولہ من الاعلی- کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچنا اوپر سے
ہوا کرتا ہے ف- منھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے- حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد
بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے- م- حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جائفہ
یا آمہ میں پہونچانا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے- ہ ث د- جائفہ وہ زخم کہ توڑ کر جوف دماغ تک پہونچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کری
ہڈی تک رہا- اور باب جرح میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ- م- واذا نزل للرجل لبن- اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا ف
یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا- فارضع صبیا- پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا- لم یتعلق بہ التحریم- تو اسکی وجہ سے
تحریم متعلق نہوگی ف- اور اسپر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے- ع- لانہ لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق بہ النشو والنمو- کیونکہ یہ
درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا- وہذا لان اللبن انما یتصور ممن یتصور منہ
الولادۃ- اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے ف- یعنی عورت
سے اگرچہ کنواری ہو- پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم ہے- واذا شرب صبیان من لبن شاۃ لم یتعلق بہ التحریم
اور اگر دو بچون نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف- اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں
مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص الکبیرؒ کے زمانہ میں جو امام شافعیؒ کے ہم عمر ہیں یعنی سنہ ۱۸۰ ہجری میں

پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتوی دینا شروع کیا تھا اور باوجود ممانعت شیخ ابو حفص کے نہ مانا لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخارا سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمیں عصبیت کو دخل ہو واللہ سبحانہ تعالے اعلم۔ م۔ بالجملہ خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی ماں نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لانہ لا جزئیۃ بین الآدمی والبہائم۔ کیونکہ آدمی و جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں۔ والحرمۃ باعتبارہا۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیت ہے۔ واذا تزوج الرجل صغیرۃ وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارضعت الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا ف۔ حالانکہ وہ دو برس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے شوہر پر حرام ہو جاوینگی۔ لانہ یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلک حرام کالجمع بینہما نسبا۔ کیونکہ شوہر ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے ف۔ اور اگر کبیرہ کو طلاق بائن دیدی پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپر دائمی حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جبتک کہ ماں کے ساتھ دخول نہو جاوے۔ م د۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ خواہ اسنے یہ حرکت عمدا کی ہو یا نہیں ع۔ لان الفرقۃ جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کیطرف سے آئی قبل اسکے کہ اسکے ساتھ دخول واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا مہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان الفرقۃ وقعت لا من جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا وقوع اسکی جہت سے نہیں ہوا ف۔ اور یہ وہم نہو کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اسی کا فعل ہے۔ والارتضاع وان کان فعلا منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے لیکن اسکا فعل اسکا حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتلت مورثہا۔ جیسے وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے ف۔ تو میراث سے محروم نہو گی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلا وہ اونچے پر سوتی تھی وہاں سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہوتا بمنزلہ قتل خطا ہے یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی ماں وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاویگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمدا فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ ویرجع بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت تعمدت الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمدا فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یوں ہی اجنبی مستعار سے واپس لیگا۔ اور تعمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جاگنے میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلا دے درحالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں۔ وان لم تتعمد فلا شیء علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے قصدا نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جورو ہے ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح نجانتی ہو یا رضاعت کو مفسد نجانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا۔ اور تعمد نہونے میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ فتح۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے (نوادر میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یعنی خواہ اسنے عمدا ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح ظاہر الروایۃ۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ لانہا وان اکدت ما کان علی شرف السقوط وہو نصف المہر وذلک یجری مجری الاتلاف لکنہا مسببۃ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو موکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور

وہ نصف مہر ہی اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہے لیکن وہ اس فعل میں سبب ہے ف۔ فاعل نہیں ہے اور سبب و فاعل
میں اسطرح فرق ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہے تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہے اور جسنے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ سبب
ہے اور جسنے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہے
لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے تو کبیرہ عورت بھی یہاں سببہ ہے۔ اما لان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما
ثبت ذلک باتفاق الحال۔ یا تو اسوجہ سے سببہ ٹھہرا کہ دودھ پلا دینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہے اور فسخ
نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ف۔ حتی کہ اگر کبیرہ اسکے نکاح میں نہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح
کچھ بھی فاسد نہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعلہ نہیں ٹھہر سکتی بلکہ
اتفاقاً اسکے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ سببہ ٹھہری۔ اولان فساد النکاح لیس بسبب لالتزام المہر۔ یا اس جہت سے
سببہ ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہے ف۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب لسقوطہ۔ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط
ہو جانے کا سبب ہے ف۔ تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہوئی جو تاوان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اسکا فعل در اصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جاوے۔ بہر حال اسمیں تو
شک نہیں کہ وہ فاعل نہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جسطرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف سببہ ہے تو وہ سببہ ٹھہری۔ اگر کہو کہ جب اسکے فعل سے سقوط مہر ہوا تو نصف مہر کیوں
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہے۔ الا ان نصف المہر یجب بطریق المتعۃ علی ما عرف لکن من
شرط ابطال النکاح۔ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہے چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہاں نکاح باطل ہونا اسکے واجب
ہونے کی شرط ہے ف۔ یعنی نصف مہر تو بطور متعہ کے بحکم النص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہوتا ہے
تو کبیرہ صرف سببہ ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب میں فرق یہ ہے کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہے خواہ عمداً کرے
یا بغیر عمد۔ اور سبب میں تعدی شرط ہے چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ واذا کانت سببہ یشترط فیہ التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو اسمیں عمداً بیجا کام کرنا شرط ہوگا ف۔ یعنی سببہ کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اسنے بیجا تعدی کی ہو
کحفر البیر۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے ف۔ کہ جسنے گڑھا یا کنواں کھودا اور اسمیں کوئی گر کر مرا تو اسکا سبب وہی
جسنے کھودا لیکن دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اسنے کوئی تعدی بیجا نہیں کی پس ضامن نہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب میں تعدی شرط ہے تو کبیرہ سببہ کی ضامنہ ہونے میں بھی اسکی تعدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکیگا ورنہ نہیں۔ ثم انما تکون متعدیۃ اذا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع
الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی جبھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہے کبیرہ مفسدہ سے
واپس لے۔ اما اذا لم تعلم بالنکاح۔ رہا جب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا ف۔ کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہے
او علمت بالنکاح ولکنہا قصدت دفع الجوع والہلاک عن الصغیرۃ دون الافساد لا تکون متعدیۃ لانہا مامورۃ
بذلک۔ یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اسنے صغیرہ کی بھوک و ہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا
تو وہ متعدیہ نہوگی کیونکہ اسکو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہے ف۔ حتی کہ اگر وہ مر جانے کا خوف کرکے نہ پلا دے حتی کہ مر جاوے تو بمنزلہ

قاتلہ کے گنہگار ہے تو ایسی حالت میں جب متعدیہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالنکاح ولم تعلم
بالفساد لا یکون متعدیۃ ایضاً۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانتا تو بھی متعدیہ نہوگی
ف۔ اگر کہا جاوے کہ دار الاسلام میں حکم نجاننا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کا اعتبار کر لیا جواب یہ کہ ہمنے اسکو اعتبار نہیں کیا
وہذا انما اعتبار الجہل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
قصد فساد کے ہے نہ واسطے دفع کرنے حکم کے ف۔ یعنی فساد کا قصد جبھی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہوجانا معلوم ہو تو
جب فساد کا علم ہی نہو تو فساد کا قصد بھی نہوگا تو ہمنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا نجانتی تھی تو ہمنے
اسکا نجاننا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسپر سے ضمان دفع کریں
تاکہ کہا جاوے کہ دار الاسلام میں اسکا نجاننا عذر نہیں ہے۔ اگر کہو کہ جب تم نے اسکا نجاننا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد
کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن ہمنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اسکے
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الغایۃ وغیرہ ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جورو کو دودھ پلا دیا
تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دیکر مرضعہ سے بشرط التعمد فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جوروؤں کو ایسی
دو عورتوں نے جنکا دودھ ایک ہی مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہوگئیں اور شوہر دونوں مرضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ دونوں نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو۔ س ت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنونہ ہو۔ ق۔ یا معتوہہ ہو۔ المحیط۔ یا اکراہاً
مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سوتے میں دودھ پی لیا۔ السراج۔ تو ان ہی صورتوں میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی ماں یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائنہ ہوگئیں۔ المحیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جسپر مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ قصداً کیا ہو۔ م
اور اگر کبیرہ کی بھتیجی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بائنہ نہوگی۔ المحیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمداً فساد کیا ہو۔ کذا فی
فتاوی قاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کرے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا ظاہر
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں۔ البدائع۔ ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درحالیکہ عورتیں تنہا ہوں۔ ف۔ اگرچہ دو چار عورتیں ملکر گواہی دیں جبتک
انکے ساتھ کوئی مرد نہو۔ وانما تثبت بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد و
دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے ف۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں۔ المحیط۔ لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جدائی
کردے۔ النہر۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں عورت کا دعوی شرط نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے۔ ت د۔ پھر مصنف رح نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف
گواہی کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کم سے کم دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل
ہوں پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور
ہیں ع۔ وقال مالک تثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ۔ اور امام مالک (نہیں بلکہ شافعی
واحمد) نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہوجائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ لان الحرمۃ حق من حقوق الشرع فیثبت
بخبر الواحد۔ کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثابت ہوجائیگا کمن اشتری لحماً
جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا۔ فاخبرہ واحد انہ ذبیحۃ المجوسی۔ پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا گلا کاٹا ہوا ہے
ف۔ تو اس عادل کے کہنے پر مسلمان اسکو نہیں کھا سکتا ہے اور حرمت ثبوت ہو جائیگی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر عورت کا حرام

ہوتا ثبوت ہو جائیگا اس سے وطی نہیں کر سکتا - یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے اور حجت انکی حدیث ابو سروعہ جنکا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحیی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے - کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں نے فلانہ بنت فلان سے تزوج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترمذی) پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے منھ پھیر لیا پس میں نے ادھر آکر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہے) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے ف) رواہ البخاری ومسلم - پس دلیل ہے کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے جواب یہ کہ حدیث ہرگز دلالت نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزہ و تورع کے اسواسطے کہ اول ابو سروعہ نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منھ موڑ لیا - پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے اسکو چھوڑ دے - کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھکر اعراض کرتے ہرگز نہیں تو پھر پہلا بیان تو ابو سروعہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ مذکور ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض یہی تھا کہ مت پوچھے کیونکہ ابو سروعہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکماً کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر ازینکہ ایسے موقع پر تورع و تنزہ یہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے م و ت - ولنا ان ثبوت الحرمۃ لا یقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح - اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت ہونا تو باب نکاح میں ملک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا ف - پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جائیگی پس حرمت فرج تو حق شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبد ہے تو یہ دونوں جمع ہیں اور اسطرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتے ہی ملک بعینہا زائل ہو جاتی ہے - وابطال الملک لا یثبت الا بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین - اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے ف - جبکہ یہ سب عادل ہوں - لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہی نصاب گواہی کا شرط ہے - بخلاف اللحم - برخلاف گوشت کے ف - کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں ہے جیسے کسی کی ملک میں شکار ہو جسکو فروخت کر سکتا ہے یا چوہے مارنے میں کام آوے - لان حرمۃ التناول ینفک عن زوال الملک - کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے ف - یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو تناول کرنا حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہوا تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی - تاکہ دو گواہ کی ضرورت ہوتی - فاعتبر امراً دینیا - تو وہ محض امر دینی ٹھہرا ف - پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا تو ایک پر دوسرے کا قیاس باطل ہے - واللہ تعالی اعلم - م - جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہیں اور مدخولہ کو مہر مسمی و مہر المثل میں سے کم ملیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل گزرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں رہی التاتارخانیہ - اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دل میں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزہ و تورع اولی ہے کہ عورت کو جدا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے المحیط - اور اگر دونوں نے مرضعہ کی خبر کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں - اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو بھی فساد نہیں التہذیب - م - اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا مانند اسکے اور اسی پر اڑا رہا تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں - اور اگر قبل نکاح اصرار کیا تو تزوج نہیں کر سکتا حتی کہ تزوج کرے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزوج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو تزوج بہر حال جائز ہے مشائخ نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتوی دیا جاوے المحیط والبحر وغیرہما - اگر کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے المحیط - اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عمر محتمل ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکے تو کہہ پوچھا جاوے اگر

کہے کہ ہاں یہی ہی تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر یہ محتمل ہو تو بھی باطل ہی المبسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اسکے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجایش نہیں لیکن شوہر چھوڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے۔ یہانتک دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح الوہبانیہ۔ و۔ یہی اصح ہی۔ م۔ درمختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ ہوگا میں کہتا ہوں کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہی تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔ م۔ مرد نے جورو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہی۔ م ھ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہی۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ لغت میں طلاق یعنی بیڑی کھولنا اور عورت کو اطلاق کرنا یعنی کنایۃ طلاق ہی اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے درحالیکہ یہ دور کرنا خاص الفاظ سے ہو۔ ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ۔ ط ل ق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہی خواہ کنایۃ مثلاً اطلاق یا ہیجہ کر کے تو ط ا ل ق ہی یا ان دونوں کے سوا سے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین تھا یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی یعنی الفاظ کنایہ جو آوینگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہی تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا فسخ عقد کو بھی شامل ہی حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا لیکن طلاق خود لفظ مذکور ہی۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی کرنا مناسب ہی مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کر دیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہی۔ اور زوجہ کو چاہیئے کہ منکوحہ یا ایسی عدت میں کہ لائق طلاق ہی۔ محیط میں کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت میں ہو اسپر تین طلاقوں میں سے جو باقی ہیں واقع ہو سکتی ہی اور جو وطی کی عدت میں ہو اسپر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہی۔ صفت طلاق یہ کہ گو مباح ہی مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب مباحات میں سے زیادہ مبغوض ہی۔ چنانچہ حدیث ہی کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سب مباحات سے زیادہ مبغوض مباح ہی۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ابن۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہی اور قال تعالیٰ لا جناح علیکم ان طلقتم النساء الآیۃ تو گناہ نہیں اور آنحضرت صلعم نے حفصہ رضہ کو طلاق دیکر بحکم الٰہی رجعت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہی وہ محمول ہی کہ بغیر ضرورت ہو بدلیل حدیث کہ جس عورت نے بغیر تشدد کے مرد سے خلع لیا اسپر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہی۔ ف۔ اور مذہب یہ کہ طلاق دینا مباح ہی الاکمل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہی اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہی اور یہی اصح ہی۔ ف۔ بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ یعنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں ممنوع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت موذی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہی۔ النہایۃ۔ میں کہتا ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بضرورت تو وہ اصل پر باقی ہی صرف ضرورت مستثنیٰ ہی پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بوڑھی یا بدشکل ہو جانے سے ہی تو اسمیں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہی کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخصلت ہوتی ہی تو مستحب ہی فی الحاصل جس صورت کو استثنا کیا ہی اسمیں اباحت و استحباب ہی ورنہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث ثوبان رضہ میں ہی کہ خلع لینے والیاں پوری منافقات ہیں اور اور ایک روایت میں ہی کہ جس عورت نے بغیر باک کے خلع لیا اسپر جنت کی خوشبو حرام ہی۔ رواہا الترمذی۔ اور صحیح حدیث میں ہی کہ ایک صحابی کی جورو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلاں شوہر کے دین میں تعریض نہیں کرتی ہوں لیکن مجھے

دل سے الفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دیں چنانچہ خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح ہے ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اسکے حسن طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنی ہے اور معنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح کی بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ عدد طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسمیں ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے علی الاولی المبسوط۔ ع۔ امام مصنف رح نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثۃ اوجہ حسن واحسن وبدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن وسوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ واحدۃ فی طہر لم یجامعہا فیہ ویترکہا حتی تنقضی عدتہا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جسمیں جماع نہیں کیا اور عورت کو چھوڑ یہاں تک کہ اسکی عدت گزر جاوے۔ ف۔ پس اسمیں ملحوظ چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ مدخولہ ہو ورنہ نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع نکیا ہو اور حیض کے سوائے تمیزہ دار الگ۔ سوم طلاق ایک رجعی دے۔ چہارم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جاویگی۔ ایسا کرنے میں اگر یہ دونوں پھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار رہا اور اسکی توضیح یہ ہے کہ آزاد منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نجاوے پس اگر تین طلاق دیدیں تو فرض ہوگا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح وجماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دیں تو ابھی نکاح کر لے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا یہ احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کر لے اور اگر عدت گزری تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کر لے مگر ہر صورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دیں تو عورت بائن طلاق کے اسکے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہانتک کہ عدد کم ہو اور جماع سے حمل کا شبہہ نہو وہی احسن و بہتر ہو۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یستحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدۃ حتی تنقضی العدۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نکریں یہاں تک کہ عدت گزر جاوے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وان ہذا افضل عندہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طہر واحدۃ۔ اور یہ بات کہ انکے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بنسبت اسکے کہ مرد تین طلاق اسطرح دیدے کہ ہر طہر پر ایک ایک دے۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن المغیرۃ عن ابراہیم النخعی تابعی سے استحباب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے ولانہ ابعد من الندامۃ۔ اور اسلیئے کہ یہ طلاق ندامت سے بہت دور ہے۔ ف۔ پس اگر مرد نادم ہوا تو کچھ پروا نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کر لے۔ واقل ضررا بالمرأۃ۔ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے۔ ف۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں پڑیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑیگی جبکہ مرد نادم ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکراہۃ۔ اور اسمیں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ ف۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معلوم ہوا کہ یہ صورت بلا شبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔ والحسن ہو طلاق السنۃ وہو ان یطلق المدخول بہا ثلثا فی ثلثۃ اطہار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

سنت ہے اور وہ یہ کہ مدخولہ عورت کو تین طلاق تین طہرین میں دے ف کسی طہر مین یا اسکے قبل حیض مین وطی یا طلاق نہو- اور جاننا
ہو تو تین ماہ مین- اور معنی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہے پس طلاق تو فعل مباح ہے اور جب اسکے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہوا اور وہ اسکو
روک کر شریعت کے طریقہ پر قائم رہے تو ثواب ہوگا جبکہ نیت ہو کما افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہین
جیساکہ شرح قاضی وغیرہ مین زعم کیا پس اعلی طریقہ سنت تو اول مذکور ہے اور یہ بھی طریقہ سنت ہے- وقال مالک انہ
بدعۃ ولا یباح الا واحدۃ- اور امام مالک نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے اور نہین مباح مگر ایک طلاق- لان الاصل فی الطلاق
ہو الحظر- کیونکہ اصل طلاق مین منع ہے- والاباحۃ لحاجۃ الخلاص وقد اندفعت بالواحدۃ- اور مباح ہونا بوجہ چھٹکارے
کی ضرورت کے ہے اور وہ ایک طلاق سے دفع ہوگئی ف تو زیادہ ممنوع ہے- ولنا قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ
عنہما- اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ مین ہے ف وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ
عنہ نے اپنی جورو کو حیض مین طلاق دی پھر آئندہ دو قرء مین دو طلاق دینی چاہین- یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی تو
فرمایا کہ اے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالے نے حکم نہین دیا ہے تو سنت کو چوک گیا- ان السنۃ ان تستقبل الطہر
استقبالا- سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے- فتطلقہا لکل قرء تطلیقۃ- پس ہر ایک طہر پر عورت کو ایک طلاق دے ف
پھر مجھے حکم دیا تو مین نے عورت سے رجعت کر لی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طاہر ہو تو اسوقت چاہے طلاق دے اور چاہے رکھ
مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ بھلا اگر مین نے عورت کو تین طلاق دیدین تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ اب بھی مین عورت سے
رجوع کر لون تو فرمایا کہ نہین وہ تو تجھ سے بائنہ ہوگئی اور گناہ ہوگیا- رواہ الدارقطنی والطبرانی- اسکی اسناد مین سب راوی
ثقہ ہین سوائے عطاء الخراسانی رح کے تو ابن حبان نے کہا کہ عطاء خراسانی مرد صالح صدوق ہے صرف حافظہ کی خرابی سے
اسکو وہم بہت ہوتا ہے اور اصل حدیث صحیحین مین مختصر ہے- اور نسائی رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ طلاق السنۃ یہ کہ
عورت کو ایک طلاق دے درحالیکہ وہ طاہر ہو بغیر جماع ہو پھر جب اسکو حیض ہوکر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک
حیض تک عدت لاوے- ابن الہمام رح نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی- مین کہتا ہون کہ
فوائد حدیث مین سے ایک یہ کہ عدت کا شمار حیض سے ہے نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یکبارگی تین طلاق واقع ہوتی ہین سیوم
یہ حدیث حسن بصری نے ابن عمر رض سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہے م- ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وہو
الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبۃ وہو الطہر فالحاجۃ کالمتکررۃ نظرا الی دلیلہا- اور اس دلیل سے کہ
حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ کہ طلاق پر اقدام کیا ایسے زمانہ مین جسمین رغبت نئے سرے سے پیدا ہوتی اور
وہ زمانہ طہر ہے تو دلیل حاجت دیکھکر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہے ف تو باوجود نئی رغبت کے جب طلاق پر اقدام
کیا تو حاجت طلاق کی مکرر ثابت ہوئی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہین ہوتی جیسا تمنے زعم کیا- (مسئلہ) اگر حیض مین
بدعی ایک طلاق دے تو اصح قول پر رجعت کرنا واجب ہے- م ف ت- ثم قیل الاولی ان یؤخر الایقاع الی آخر الطہر
احترازا عن تطویل العدۃ- پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا- (ابتدا مین) اخیر طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت کو طول
دینے سے بچاو ہو جاوے ف کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے مین اسی وقت سے حالت عدت ہوگی اگرچہ عدت کا شمار
حیض سے ہو اور اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی- والاظہر ان یطلقہا کما طہرت- اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک
ہو اسکو طلاق دیدے ف تاخیر نکرے- لانہ لو اخر ربما یجامعہا ومن قصدہ التطلیق فیبتلی بالایقاع عقیب الوقاع
کیونکہ اگر اسنے تاخیر کی تو بسا اوقات یہ ہوگا کہ عورت سے مجامعت کرے حالانکہ قصد اسکو طلاق دینے کا ہے تو جماع کے بعد طلاق دینے
مین مبتلا ہوجائیگا ف کیونکہ طلاق دینے کی تو ضرورت پیش ہے- وطلاق البدعۃ- اور قسم سوم طلاق بدعت ف وہ ہے کہ طلاق

احسن وطلاق سنت کے علاوہ ہو خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں از انجملہ ان یطلقہا ثلثا بکلمۃ واحدۃ۔ عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے ف۔ مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دیں یا تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ او ثلثا فی طہر واحد۔ یا ایک طہر میں تین طلاق دے ف۔ ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں۔ اگرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق ایسے حالانکہ رجعت نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جماع نہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیرہ قولہ پر ایک کے سوا نہیں پڑ سکتی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکان عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال الشافعی کل طلاق مباح لانہ تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم والمشروعیۃ لا تجامع الحظر۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہے اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ف۔ یعنی طلاق احسن وطلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بالکلیہ مشروع نہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی وخلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالۃ الحیض۔ برخلاف حالت حیض میں طلاق کے ف۔ جسکو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدۃ علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ ہے نہ طلاق ف۔ کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہونے سے عدت بڑھ جاتی ہے اسی سے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام ہے نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق ہو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین ودنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں ف۔ لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے والاباحۃ للحاجۃ الی الخلاص۔ اور مباح کیا جاتا ہے بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے ف۔ تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ پھر طہر میں وطی نکی اور طلاق دی۔ ولا حاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاطہار ثابتۃ نظرا الی دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہے ف۔ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجۃ فی نفسہا باقیۃ۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے ف۔ کیونکہ ہنوز جدائی نہیں ہوئی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے ف۔ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے توضیح مقام یہ ہے کہ شافعی رح کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہیں در اصل طلاق امر ممنوع ہے چنانچہ نصوص حدیث سابق میں گذریں علاوہ بریں طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہ ابو بکر الصدیق وصدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت تھا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاف مصلحت سمجھکر نادم ہو تو رجعت کرلے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ بریں عورت بدزبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعا بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں محل طلاق [illegible] عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جورو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یارسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اس پر جھوٹ باندھا [illegible] طلاقہ ثلاث ہے کما فی الصحیحین یوں ہی رفاعہ

قرظی کی جورو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہو گئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ اور یوں ہی
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقیں بھیجدیں - کما فی الصحیح ایضاً اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو
مذہب مالک منتفی ہوا رہا امام شافعی رح کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایکبارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذموم
کہتے ہو - اسکا جواب یہ ہی کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایکبارگی تھیں کیونکہ مطلقہ ثلاث سے یہ غرض کہ سنت
طور پر اسکو ہر طہر پر ایک طلاق ہی اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاق بھیجدیں وہ بظاہر مشتبہ ہی لیکن اسمیں بھی مراد
یہی ہی کیونکہ صحیح مسلم میں ہی کہ ابو عمرو بن حفص نکلکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن کو گیا اور وہاں سے اپنی جورو فاطمہ بنت قیس
کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اسکے طلقات میں سے باقی رہگئی تھی - رواہ مسلم - پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی - اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابو عمرو بن
حفص نے طلاقیں دیں اور آئندہ انشاء اللہ تعالی بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہی - پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایکبارگی
دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہی تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیوں ہوگا جواب دیا - والمشروعیۃ فی ذاتہ من حیث انہ ازالۃ الرق - اور مشروع
ہونا (طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ رقیت کا ازالہ ہی ف - عورت کے پاؤں کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہی تو ایسی طلاق اپنی
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہی - لا تنافی الحظر لمعنی فی غیرہ - یہ نہیں منافی ہی اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کی جہت سے جو اسکی
ذات سے باہر ہوں - وہو ما ذکرناہ - اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیے ف - یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت
زائل ہوتی ہی - کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہی - خلاصہ یہ کہ ایکبارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف ہے امر ممنوع
کا بغیر ضرورت ارتکاب ہی فعل ممنوع ہی لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوگا کہ قطعی جدائی ہو جائیگی -
اسکے نظائر شرع وغیر شرع میں بہت موجود ہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہی اور غصب کی زمین پر
نماز مکروہ مگر ادا ہی اور وہاں آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اسمیں پھل آوینگے یوں ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن وہ بیوی
تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں مصرح ہی م - وکذا ایقاع الثنتین فی الطہر الواحد بدعۃ لما قلنا - اور
یوں ہی ایک طہر میں دو طلاق دینا بدعت ہی بوجہ مذکورہ بالا ف - کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہی - واختلفت الروایۃ
فی الواحدۃ البائنۃ - اور رہا ایک طلاق بصفت بائنہ دینے میں اختلاف الروایۃ ہی ف - ایک روایت میں مکروہ اور دوسری میں
نہیں - قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البینونۃ - امام محمد نے
اصل میں کہا کہ اسنے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بینونہ
ہی ف - یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مبسوط یعنی کافی حاکم ابو الفضل
ہی اور وہ ظاہر الروایۃ ہی - ت - وفی روایۃ الزیادات انہ لا یکرہ للحاجۃ الی الخلاص ناجزا - اور زیادات (یعنی زیادات امام محمد
رح) کی روایت میں ہی کہ وہ مکروہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہی ف - یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں جب تک عدت
گزرے - لہذا بائنہ سے انقطاع کامل ہی - والسنۃ فی الطلاق من وجہین - اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہی سنۃ فی الوقت
ایک وقت میں سنت - وسنۃ فی العدد - اور ایک عدد میں سنت ف - اور عورتیں بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ
فالسنۃ فی العدد یستوی فیہا المدخول بہا وغیر المدخول بہا - پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو عورت مدخولہ
وغیر مدخولہ دونوں برابر ہیں - وقد ذکرناہا - اور ہم اسکو ذکر کر چکے ف - اسطرح کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہو نہ زیادہ خواہ
کسی قسم کی عورت ہو - اور ظاہر ہی کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدخولہ میں بدرجہ اولی عاصی ہوگا - ہاں یہ فرق
البتہ ہی کہ مدخولہ کو عدت میں پیچھے وہ طہروں میں باقی دو طلاقیں دے سکتا ہی اور غیر مدخولہ میں نہیں کیونکہ اسکے لیے عدت نہیں ہی - م

والسنۃ فی الوقت تثبت فی المدخول بہا خاصۃ - اور وقت کی سنت تو صرف عورت مدخولہ کی صورت مین ثابت ہوگی - و ہو ان یطلقہا فی طہر لم یجامعہا فیہ - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ مین طلاق دے جسمین اس سے جماع نکیا ہو ف - اور غیر مدخولہ کے حق مین زمانہ طہر کی رعایت نہین بلکہ زمانہ حیض مین بھی اسکا وقت سنت ہے - لان المراعی دلیل الحاجۃ - کیونکہ (طلاق حلال ہونے مین) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے ف - جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے - و ہو الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبۃ - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ مین کہ اسوقت رغبت نئی پیدا ہوتی ہے - و ہو الطہر الخالی عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہے - اما زمان الحیض فزمان النفرۃ - اور رہا حیض کا زمانہ تو وہ وطی سے نفرت کا وقت ہے ف - اسوقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہین ملتی کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - جیسے اگر زمانہ طہر مین اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہین - و بالجماع مرۃ فی الطہر تفتر الرغبۃ - اور طہر مین ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے ف - تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہین ہوتا کہ باہمی مصالح کی خرابی سے اسکو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو اسکا ختم یعنی طلاق امر فساد ہے پس جائز نہین سواے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہین ہوتی کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہونے سے عورت کو رکھنا گران ہوتا ہے تو وہ طلاق دیدیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے تو جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا مباح ہوگا پس زمانہ حیض مین نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر مین ایک دفعہ جماع کر کے آسودہ ہو گیا تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت مین اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہین ہوتی پس پورا مباح نہین ہوگا ہان اگر حیض سے پاک ہوئی اور اسنے کوئی مرتبہ جماع نہین کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت ... کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونون مین منافرت ہے اور اسکی ضرورت ہے کہ دونون سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصالح پورے نہونگی تو شرع نے ایسی حالت مین طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخولہ کے حق مین وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ مین ہو کہ اسمین جماع نکیا ہو - م - وغیر المدخول بہا یطلقہا فی حالۃ الطہر و الحیض - اور جو عورت مدخولہ نہین اسکو زمانہ طہر و زمانہ حیض مین طلاق دے ف - کیونکہ اسکے ساتھ کبھی جماع نہین کیا تو ہر وقت اسکی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہین جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافا لزفرؒ و ہو یقیسہا علی المدخول بہا - برخلاف قول زفرؒ کے - اور زفرؒ غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہین ف - تو جیسے مدخولہ مین زمانہ حیض کی طلاق سنت نہین بلکہ بدعت ہے - اسی طرح غیر مدخولہ مین بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرغبۃ فی غیر المدخول بہا صادقۃ لا تقل بالحیض ما لم یحصل مقصودہ منہا - اور ہماری حجت یہ کہ غیر مدخولہ مین مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہوگی جبتک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہو جاوے ف - باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخولہ مین یہ بات نہین - و فی المدخول بہا تتجدد بالطہر - اور مدخولہ عورت مین حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے ف - پھر اگر جماع کر کے طلاق چاہی تو دلیل مٹ گئی اسواسطے کہ شاید آسودہ ہو کر اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ یہ تعلیل تو بہت معقول ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ مین مقبول نہین کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ مین کوئی تفصیل غیر مدخولہ کی نہین ہے - جواب یہ کہ نہین بلکہ حدیث مذکور مین آخر مین مذکور ہے کہ فتلک العدۃ التی امر اللہ تعالیٰ ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جسکا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اسوقت پر عورتون مین طلاق دیجاوین - یہ صریح ہے کہ عدت مذکورہ ان عورتون کے لیے ہے جنکے واسطے عدت ہو اور وہ صرف مدخولہ عورتین ہین کیونکہ غیر مدخولہ

کے واسطے بالاجماع کچھ عدت نہیں ہے۔م- قال واذا کانت المرأۃ لاتحیض- قدوری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں ہوتا ہے۔ من صغر- خواہ بوجہ صغیرہ ہونے کے ف امام شرنبلالی نے کہا کہ قابل حمل بھی نہو مفت- او کبر- یا بوجہ بڑھاپے کے ف اور مقاہر ہے کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ طہر و حیض کے نہیں ہوسکتا- فاراد ان یطلقہا ثلثا للسنۃ- پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنت وقت پر تین طلاق دے- طلقہا واحدۃ- تو اسکو ایک طلاق دے ف جسوقت ارادہ کیا پھر شمار رکھے- فاذا مضی شہر طلقہا اخری- پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیدے ف- یوں ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دیدے- لان الشہر فی حقہا قائم مقام الحیض- کیونکہ صغیرہ و کبیرہ مایوسہ کے حق میں مہینہ بجاے حیض کے قائم ہوا ہے ف- حتی کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑ رہے حتی کہ تین ماہ گزر جاویں تو وہ احسن الطلاق پر بائنہ ہوجائیگی- قال اللہ تعالی واللائی یئسن من المحیض الی ان قال واللائی لم یحضن- یعنی اللہ تعالی نے نص قرآن میں حیض سے مایوسہ عورتوں کی عدت اور انکے سواے صغیرہ کی بھی عدت منصوص فرمائی ہے- اگر کہا جاوے کہ مہینے تو قائمقام طہروں کے ہیں اور طہروں سے عدت قول شافعی رحمہ اللہ ہے حالانکہ تمہارے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائمقام ہوتا تو دنوں رونہ ہوتے تو جواب یہ ہے کہ حیض اگرچہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا- تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے- والاقامۃ فی حق الحیض خاصۃ- اور قائم کرنا خاصکر حیض میں ہے ف- بدین معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہوجاتا ہے- تو ہر مہینہ بجاے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا- حتی یقدر الاستبراء فی حقہا بالاشہر- حتی کہ صغیرہ و مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء بذریعہ مہینوں کے ہے ف- یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھیا خریدی جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا مستحب اسکا استبراء چاہا یعنی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حمل سے پاک ہے- اور یہ پاکی بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے- اور جب صغیرہ یا بوڑھیا ہو تو مہینوں سے استبراء کرے- و ہو بالحیض لا بالطہر- حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہے نہ بذریعہ طہر کے ف- تو معلوم ہوا کہ مہینے قائمقام حیضوں کے ہوتے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بڑھیا کی عدت میں مہینے قائمقام حیضوں کے ہیں- ثم ان کان الطلاق فی اول الشہر- پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا ف- یعنی چاند رات کو طلاق دی- یعتبر الشہور بالاہلۃ- تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہوگا ف- تینوں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے اعتبار ہوگا- ف- وان کان فی وسطہ- اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا- فبالایام فی حق التفریق- تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا ف- بلاخلاف حتی کہ طلاق کے روز سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے- وفی حق العدۃ- اور رہا عدت شمار کرنے کے حق میں ف- اختلاف ہے- کذلک عند ابی حنیفۃ رح- امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف- حتی کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی- وعندہما یکمل الاول بالآخر والمتوسطان بالاہلۃ- اور صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دونوں کا اعتبار چاندوں سے ہو ف- پس اگر فرض کرو کہ ۱۵- تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹- کا چاند تھا تو ۱۴- روز اور درمیان میں دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۶- روز لیکر یہ مہینہ ختم ہوا پس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی دونوں چاند اگرچہ ۲۹- کے ہوجاویں جائز ہے- وہی مسألۃ الاجارات- اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے ف- مثلاً تین ماہ کے لیے مکان کرایہ لیا پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاند ہی کا اعتبار ہے خواہ ۳۰- کے ہوں یا ۲۹- کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو امام رح کے نزدیک (۹۰) دن سے اور صاحبین کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لیکر ۳۰- پورے کیے جاویں اور درمیانی دونوں مہینہ چاند سے لیے جاویں اور فتح میں کہا گیا کہ آسانی کیوجہ سے صاحبین کے قول پر فتوی ہے اور آئین کلام فتح القدیر میں ہے۔م- قال ویجوز ان یطلقہا ولا یفصل بین وطیہا وطلاقہا بزمان- قدوری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھیا بغیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی وطی و طلاق میں کچھ زمانہ کا فصل نکرے ف- یہی ائمہ ثلثہ کا بھی قول ہے- محیط میں شمس الائمہ سے نقل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اسکو حمل رہ جاوے

تو وطی سے طلاق مین ایک ماہ کا فرق افضل ہی ورنہ نہین۔ ف۔ وقال زفر رح یفصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
زفر رح نے کہا کہ وطی وطلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجاے حیض کے ہی ف۔ تو گویا حیض سے استبراء اور حمل نہونا
معلوم کرکے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفتر الرغبۃ۔ اور اسلیے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی ف۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق بوجہ
ضرورت کے دیگی۔ وانما تتجدد بزمان وہو الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہی ف۔ تو بعد ماہ
کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہی کہ اسکو جدا کرنے کی حاجت ہی پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم الحبل فیہا
اور ہماری دلیل یہ کہ صغیرہ و بوڑھیا مین حمل کا توہم نہین ہوتا ف۔ تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے مین مضائقہ نہین۔ والکراہۃ فی
ذوات الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتون مین طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہی ف۔ کہ شاید حاملہ
ہوگئی ہو۔ لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے مین عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہی ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت
وضع حمل ہو اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ رہا یہ کہ وطی کے بعد رغبت مین فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہی لیکن ایسی عورت مین اس نظر سے
فتور اور دوسری نظر سے وفور بھی ہوتا ہی تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبۃ وان کانت تفتر من الوجہ الذی ذکر لکن
تکثر من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہی لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہی۔ لانہ
یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مئون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے وطی مین رغبت کرتا ہی جو حمل رکھنے والی نہو تا کہ بچہ کے ارخرچ سے بچاؤ
رہے ف۔ تو اسنے ایسے وقت مین طلاق دی کہ اسکو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبۃ فصار کزمان
الحبل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اسمین رغبت تھی تو ایسا وقت ہوگیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہی ف۔ کیونکہ اس وطی مین اسی طرح بچہ
رہ جانے کا خوف نہین جیسے حاملہ کو وطی کرنے مین اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہین۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور
حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہی۔ لانہ لا یؤدی الی اشتباہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کو اشتباہ مین
نہین ڈالتی ف۔ اور وطی کرنے کے اگر رغبت کم ہوگئی تو وقت و زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہی۔ وزمان الحبل زمان الرغبۃ فی الوطی
لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولدہ منہا فلا تقل الرغبۃ بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی مین رغبت کا زمانہ ہی کیونکہ یہ وطی کچھ حمل
رکھنے والی نہین ہی یا عورت مین رغبت کا زمانہ ہی کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہی تو رغبت جماع کچھ کم نہوگی ف۔ تو طلاق دینا مباح ہونے کی
وجہ موجود ہی۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکر دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق
وقت سنت کے تین طلاقین دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک ہی۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحدۃ۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہین دیسکتا
سوا ایک کے ف۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہی ف۔ لان الاصل فی الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق مین اصل تو حرمت ہی۔ وقد
ورد الشرع بالتفریق علی فصول العدۃ۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلون پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحامل
لیس من فصولہا فصار کالممتدۃ طہرہا۔ اور حاملہ کے حق مین مہینہ کچھ عدت کی فصلون سے نہین ہی تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوئی
جسکا طہر مدت دراز تک رہتا ہی ف۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہی پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس
تک عدت ہی اور اگر فرض کرو کہ نوین مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی۔ ولہما ان الاباحۃ بعلۃ
الحاجۃ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہی۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہی
ف۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتیاق و رغبت وطی ہوتی ہی پھر بھی اسنے وطی سے منھ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہی کہ اسمین نفسانیت
کو دخل نہین بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہی پس مباح ہوا اور یہ حاملہ مین بھی موجود ہی۔ کما فی حق الآیسۃ والصغیرۃ
جیسے اکثر حمل سے ناامید عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق مین موجود ہی۔ وہذا لانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ما علیہ الجبلۃ السلیمۃ۔ اور مہینہ کا

دلیل ہونا اسواسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنا ہے اسکے کہ جس جبلت پر سلیم طبیعتیں مخلوق ہوئی ہیں ف پس اگر جبلی
سلامتی موجود ہے تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علما و دلیلا۔ تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہوسکتی ہے ف کہ
رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت ہیں مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عادت کی فصل پر مقدار رہے بخلاف الممتد
طہرہا۔ برخلاف ایسی عورت سے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے ف کہ اسکے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم
فی حقہا انما ہو الطہر وہو مرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحبل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیلی تو فقط
طہر ہے جیسے دوسری طہر والیوں میں ہے) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا
نہیں امید کیا جاتا ف لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کا اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذا طلق
الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی
ف لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی اور اسکا مدعی یہ کہ دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لان
النہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ بحالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں
ف یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جورو سے جسکو حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے
تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کما فی النہایۃ۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی وجہ سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہے۔ وہو
ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے ف کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ شمار نہ ہوگا۔ اور یہ معنی
ذات طلاق سے علیحدہ ہیں۔ فلا ینعدم مشروعیتہ۔ تو طلاق کی مشروعیت باطل نہ ہوگی ف بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد
بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار ہوگا۔ ویستحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہے کہ عورت سے مراجعت کرے ف پھر جب پاک ہو جا
چاہے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرلے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعہا وقد طلقہا
فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جورو سے مراجعت
کرلے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تھی ف رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ وہذا یفید الوقوع والحث
علی الرجعۃ۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق واقع ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ف ورنہ رجعت کے کچھ معنے نہوتے۔
اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے مشروع ہو اگر کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا مرتکب گنہگار ہوگا مگر وہ چیز
مشروع رہیگی۔ ثم الاستحباب قول بعض المشائخ۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہے۔ والاصح انہ واجب عملا بحقیقۃ
الامر ورفعا للمعصیۃ بالقدر الممکن برفع اثرہ وہو العدۃ ودفعا لضرر تطویل العدۃ۔ اور اصح یہ کہ رجعت کرلینا واجب ہے تاکہ حکم کے حقیقی
معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کرکے جہانتک ممکن ہے گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے ف
اور جبکہ نص ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے یہی کافی میں مختار ہے
جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگئی مگر رجوع کرے۔ فاذا طہرت وحاضت ثم طہرت فان شاء طلقہا و
ان شاء امسکہا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر دوبارہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تو اسے اختیار ہے چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے
رہنے دے ف خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اسمیں چاہے طلاق دے کیونکہ
یہ تو زمانہ رجعت ہے اسلیے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہے جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال وہکذا ذکر فی الاصل۔ امام مصنف رح نے کہا
کہ یوں ہی امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ وذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی یلی الحیضۃ الاولی۔ اور شیخ طحاوی رح نے
ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو اول حیض کے پیچھے آیا ف یعنی جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن
الکرخی ما ذکرہ الطحاوی قول ابی حنیفہ وما ذکر فی الاصل قولہما۔ شیخ ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور جو مبسوط مین مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے ف۔ لیکن کرخی کا کلام خلاف الظاہر ہے کیونکہ مبسوط تو مذہب ابوحنیفہ نقل کرنیکے لیے موضوع ہے مگر جہان کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ مین کچھ اختلاف ذکر نہین کیا تو ظاہر یہ ہے کہ یہی ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی مین کہا کہ یہی امام رح سے ظاہر الروایۃ ہے یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو تاکید سنیہ کی حدیث مین صریح منصوص ہے کما فی الصحیحین وغیرہما مف۔ وجہ المذکور فی الاصل ان السنۃ ان لفصل بین کل طلاقین بحیضۃ والفاصل لعبض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا تتجزی فتتکامل۔ جو روایت مبسوط مین مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان مین ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہان حیض کا کچھ حصہ فاصل پڑتا ہے تو اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہوگا تو وہ پورا لیا جائیگا ف۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن پورے کرکے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ واذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر الذی یلیہ زمان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہوگیا تو جو طہر اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطلیقہا علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا ف۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کرکے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اسمین قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکورہ ہوئی کہ جس حیض مین طلاق دیکر رجعت کی اسکے بعد والے طہر مین چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعۃ فصار کانہ لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسنے حیض مین طلاق ہی نہین دی تھی۔ فیسن تطلیقہا فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر مین اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا ف۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت مین بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل مین طلاق دے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ ظاہر ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جسمین دوسرے حیض کے بعد طہر مین اختیار دیا ہے اصح و اقوی ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت مین اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت مین جواز کا طریقہ ہو۔ فافہم واللہ تعالے اعلم م۔ ومن قال لامرأتہ وہی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلثا للسنۃ ولا نیۃ لہ فہی طالق عند کل طہر تطلیقۃ۔ اور اگر مرد نے اپنی جورو کو جو حیض والیون مین سے ہے اور اسکے ساتھ دخول بھی کرچکا ہے یون کہا کہ انت طالق ثلثا للسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالقہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہین تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالقہ ہوگی ف۔ حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہوجاوین۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ للسنۃ کی لفظ مین لام بمعنی وقت ہے ف۔ گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالقہ بسہ طلاق ہے۔ ووقت السنۃ طہر لا جماع فیہ اور وقت سنت وہ طہر ہے جسمین جماع نہوا ہو ف۔ اور مترجم نے بوجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے ہے تاکہ طہر کے وقت اسپر تینون طلاق مجموعی نہ واقع ہون۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہے تو اسمین عدد اور وقت دونون آگئے تو اسے وقت طہر پر تینون یکبارگی نہین واقع ہوسکتے۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ او عند راس کل شہر واحدۃ فہو علی ما نوی۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی کہ تینون طلاقین اسی دم واقع ہون یا ہر مہینہ کے شروع پر ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہوگا ف۔ پس اسی دم سب یا ہر ہر ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہوجائیگی۔ وقال زفر لا تصح نیۃ الجمع لانہ بدعۃ وہی ضد السنۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ مجموعہ تینون طلاقین واقع ہونے کی نیت نہین صحیح ہے کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت ضد سنت ہوتی ہے ف۔ حالانکہ اسنے اپنے کلام مین للسنۃ کہا ہے مخفی نہین کہ ہر ماہ اگر حالت حیض مین ہو تو بھی زفر رح کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے مین فرق ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا۔ ولنا انہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے ف

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لانہ سنی وقوعا من حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تینوں طلاقیں از راہ وقوع کے سنی طلاق ہیں اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لا ایقاعًا۔ ہاں واقع کرنے میں سنی نہیں ہے فلم یتناولہ مطلق کلامہ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہیں ف یعنی جب بدون اسکے نیت کے اسنے کلام کیا تو ہمنے اسکو شامل نہیں لیا۔ وینتظمہ عند نیتہ۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا ف کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہمنے جانا کہ للسنۃ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقیں جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ تینوں بالفعل واقع کردیں تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت میں جسکو حیض آتا ہو۔ وان کانت آئسۃ۔ اور اگر عورت مایوسہ ہو وقت حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی بوجہ بڑھاپے کے۔ او من ذوات الاشہر۔ یا وہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو جنکی عدت مہینوں سے ہوتی ہے ف۔ نہ حیض سے مراد صغیرہ جسکا حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تو تین طلاق سے لاسنۃ طالقہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت الساعۃ واحدۃ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ وبعد شہر اخری۔ وبعد شہر اخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الاقراء علی ما بینا۔ جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نکی ہو۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہوجاوینگی۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکے کلام سے بن سکتی ہے اور زفرؒ کے نزدیک نہیں واقع ہونگی جیسا کہ گذرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ بخلاف اسکے اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالقہ للسنۃ ہے یعنی۔ ولم ینص علی الثلث۔ اور تنصیص تین طلاق کی نہیں کی حیث لا تصح نیۃ الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے ف بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدر الشہید اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے ارجح ہے بسبب۔ لان نیۃ الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کا لام واسطے وقت کے لایا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔ ف اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تجھپر طلاق تین واقع ہیں۔ ومن ضرورتہ تعمیم الواقع۔ اور وقت کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے ف پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ہر ایک وقت پر ایک طلاق ہوئی۔ فاذا نوی الجمع بطل تعمیم الوقت۔ پھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم باطل ہوگئی۔ ف کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوگئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کرتا ہے۔ فلا تصح نیۃ الثلث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہوگی ف۔ یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایکبارگی تین طلاقیں آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور حنفیوں کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابو بکر صدیق اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقیں ایک ٹھہرائی جاتی تھیں۔ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ ہاں صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر الصدیق میں اور دو سال خلافت حضرت عمر رضؓ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جسمیں انکی لیے مہلت تھی

کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انپر اسکو روان کرین پھر اسکو انپر روان کر دیا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگون نے یکبارگی تینون طلاقین
دینی شروع کین تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انپر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت مغلظہ تین طلاقون
سے بائنہ ہو گئی۔ ابوداؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالقہ ہو تو یہ ایک طلاق ہو
محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس مین تین طلاقین دین پھر
اسپر نہایت محزون و غمگین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقین دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد مین تینون
طلاقین دین آپ نے فرمایا کہ تو صرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضون نے کہا کہ
اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقون کی ایک ہو گی اور مدخولہ مین سب واقع ہو نگی کیونکہ صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی حدیث
ابو الصہبا مین یون ہے کہ کیا تمکو یہ نہین معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقین دین قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تو اسکو ایک
ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقین دیتا تو زمانہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و ابتدائے خلافت عمر رضہ مین اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگون نے پے
در پے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگون پر تینون طلاقون کو جائز کرو کذا فی سنن ابی داؤد۔ ہم کہتے ہین کہ دین و قرآن
ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہے اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہین کریگا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
نے کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ یہی سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بموافق علم و فقہ کے پہونچے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینون طلاقین جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہو نگی تو کبھی یہ مخالف سنت نہین ہو گا
بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا کہ
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالے و انکے بعد کے فقہاء و علمائے سلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینون طلاقین واقع
ہو نگی۔ منجملہ دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہلے گذر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ بھی مذکور ہے کہ
ابن عمر رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرما دین کہ اگر مین نے عورت کو تین طلاقین دیدین تو کیا رجعت کر سکونگا فرمایا کہ
ایسی صورت مین تو اپنے رب عز و جل کا گنہگار ہو گا اور تیری عورت تجھسے بائنہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید جو اوپر گذری
اسکے معارض صریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہین ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی جورو کو طلاق
البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسنے نہین ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ
کو عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین اور تیسری طلاق زمانہ
خلافت عثمان رضی اللہ عنہ مین دی رواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ اور ابوداؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت
صحیح نہین بلکہ صحیح قصہ یون ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ مین ابن
عباس رضہ کے پاس تھا کہ اتنے مین ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جورو کو تین طلاقین دیدین۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خاموش
ہو گئے تو مین سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینگے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم مین سے آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے
پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالے عز و جل فرماتا ہے۔ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عز و جل کی نافرمانی کی
پس تیری جورو تجھسے بائنہ ہو گئی۔ رواہ ابوداؤد۔ اور موطا مین مالک رحمہ نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا
کہ مین نے اپنی جورو کو سو طلاقین دیدین پس آپ کیا حکم جانتے ہین آپ نے فرمایا کہ وہ تجھسے تین طلاقون سے بائنہ ہو گئی اور ۹۷
طلاقون سے تو نے اللہ تعالے کی آیات سے ٹھٹھول کیا۔ اور بھی موطا مین بلاغ ہے کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مین نے
اپنی جورو کو آٹھ طلاقین دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھسے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھسے بائنہ ہو گئی۔ ابن مسعود نے

نے فرمایا کہ جنہوں نے بتلایا سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے اور رزین نے ذکر کیا کہ تین طلاق کے بعد ابوہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کئے تجھے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و مالک۔ اور یوں ہی ابن عمرؓ وغیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متحقق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبدالرزاق نے ابن مسعود رضؓ سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمانؓ سے یہی روایت کیا جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انکے باپ نے اپنی ایک جورو کو ہزار طلاقیں دیں پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جا کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹۷ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے زعم کیا کہ عشر عشیر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اسوجہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اتنی قوال کی نقل میں تمام بنام ایک دو ضخیم کتابوں کا لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اسوجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کا کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ ہیں سے مجتہدین تو قلیل ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہونچتی ہے جیسے خلفاء راشدین و عبادلہ عبداللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک رضؓ و ابوہریرہ وغیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور جتنے انہیں سے اکثروں سے صحیح نقل ثابت کر دی کہ کیا گیا تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ اسی سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رضؓ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوتی ہیں اور مرفوع سار فقہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے مکرر سہ کرر کہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو پہنچ گویا کہ تغییر تین طلاق ہیں لیکن اسکو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا ایام کو تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی نے وغیرہ نے ثلث تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جورو کو تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں حتی کہ ایک مرد [illegible] طلاق دہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اسپر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا [illegible] قول یہ شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ ملخص الفتح مع زیادات منا مترجم

(فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت [illegible] عمل کرتے ہیں طلاق [illegible] تین وقع علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عدت اور تو طلاق کی طلاق عدت [illegible] و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام [illegible] طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب یہ نکاح تو طلاق [illegible] کلام،

یہ سب بغیر نیت [illegible] کہ طلاق سنت پر محمول [illegible]

فصل - اسمین طلاق دہندہ کا بیان ہی - **ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا** - اور ہر شوہر کی طلاق پڑجاتی ہی جبکہ وہ عاقل بالغ ہو **ف** - عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تمیز ظاہر ہوا اور اللہ تعالی کی پیدائش سے وہ بے اتمیازی دور رکھتا ہو تو سوتا ہوا نکل گیا - **فلا یقع طلاق الصبی** - پس نہین واقع ہوگی طلاق طفل کی **ف** - جو بالغ نہین ہی - **والمجنون** - اور مجنون کی **ف** - کہ وہ عاقل نہین - **والنائم** - اور سوتے ہوئے کی **ف** - کیونکہ اللہ تعالی نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب مین امتیاز نہین رہتا تو مانند مجنون کے ہی - **لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہی سواے طلاق طفل و مجنون کے **ف** - رواہ الترمذی وضعفہ - لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کا عمل ہی - پس حدیث قوی ہوگئی اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہی - **ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز** - اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مدار تو عقل ممیز پر ہی **ف** - تو جب تک عقل ممیز نہو آدمی طلاق کے لائق نہین - **وہما عدیما العقل** - حالانکہ طفل و مجنون تو عقل ہی نہین رکھتے ہین - **والنائم** - اور سوتا ہوا **ف** - اگرچہ عقل والا ہو - **عدیم الاختیار** - وہ اختیار نہین رکھتا **ف** - حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہی - (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا اغما طاری ہو یا مدہوش ہو یہی حکم ہی - شرح الطحاوی معتوہ کی طلاق بھی واقع نہین - رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعا - ذخیرہ مین ہی کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتین اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مارپیٹ وغیرہ نکرے - م ع - اور حدیث ترمذی مین تفسیر یہ کہ اسکی عقل مغلوب ہو - ذکرہ البخاری عن علی رضی اللہ تعالی عنہ - بالجملہ تصرفات نافذ ہونا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر ہین دوم وہ کہ انمین ضرر و نفع محتمل ہی پس ایمان تو طفل ممیز سے صحیح ہی لیکن زکوۃ وغیرہ اسپر لازم نہین اور مانند ہبہ کے جسمین ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہی وہ طفل سے صحیح نہین اگرچہ ہبہ لینا خود مباح فعل ہی تو طلاق جو بذات خود مباح نہین مگر ضرورت سے مباح ہوجاتا ہی تو طفل سے بدرجہ اولی صحیح نہین - اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا - رہا وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تمیز ہوگیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا دشمن [illegible] نے اکراہ کرکے بے اختیار مجبور کیا تو انمین فقہاء کا اختلاف ہی - قال المصنف رح - **وطلاق المکرہ واقع** - اور مکرہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہی **ف** - باب الاکراہ مین آویگا کہ مکرہ وہ ہی جسکو جان یا عضو کا ضرر پہونچانے کی سلطان نے دہمکی دی یا ایسے شخص نے جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہی - پس جبر اکراہ کیا وہ مکرہ **بفتح الراء** ہی پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جورو کو طلاق دے پس اسنے طلاق دی تو ہمارے نزدیک واقع ہوگی - **خلافا للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الہازل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق** - اسمین شافعی رح کا اختلاف ہی وہ فرماتے ہین کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہین رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہی (تو مکرہ کا تصرف شرعا معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسنے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا اختیار تو طلاق بولنے مین موجود ہی **ف** - تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہین اور یہی قول مالک و احمد ہی - **ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ** - اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ مین درحالیکہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہی **ف** - حتی کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی - **فلا یعری عن قضیتہ دفعا لحاجتہ اعتبارا بالطائع** - تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نہوگا تاکہ اسکی ضرورت دفع ہو بر قیاس طائع کے **ف** - جیسے طائع خود بدون اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہی یون ہی [illegible] طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے یہی قصد کیا - **وہذا لانہ عرف الشرین** - اور یہ قصد کرنا [illegible] اسلئے دو برائیون کو پہچانا **ف** - ایک اپنی جان کا ضرر یا جورو سے جدائی کا ضرر - وہ اختیار ہوئی [illegible] آسان کو اسنے اختیار کیا **ف** - اپنی جان بچائی اور جورو چھوڑی - **وہذا آیۃ القصد والاختیار** [illegible] - پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہین بتا ہی بلکہ فرق یہ ہی کہ طلاق [illegible] باعث دیگر اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود [illegible]

جان بچاتا اور بہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے ف۔ مجبوری سے ایسا کیا۔ وذلک غیر مخل کالہازل۔ اور راضی نہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنے والا ف۔ کہ اسنے جدائی کا قصد نہیں کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار کرایا تو صحیح نہیں ہے۔ و شیخ ابن الہمام نے اکراہ کے ساتھ دس احکام صحیح کہے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفیٔ۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اسپر نو بڑھائے ہیں۔ استیلاد و رضاعت وقبول ودلیعت۔ وصلح قصاص وطلاق کا وقسم طلاق و مملوک کو مدبر کرنا فاحفظہ م۔ و۔ وطلاق السکران واقع۔ اور مست نشہ کی طلاق واقع ہے ف۔ اگرچہ بھنگ یا افیون سے نشہ میں ہوا اسی پر فتوی ہوگا۔ کما فی الدر عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز نکرے ف۔ واختیار الکرخی والطحاوی انہ لا یقع وہو احد قولی الشافعی۔ اور کرخی وطحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے ف۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحۃ القصد بالعقل وہو زائل العقل فصار کزوالہ بالبنج والدواء۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل بھنگ یا دوا سے زائل ہو گئی ف۔ اگرچہ بھنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا دوا سے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے نجانا کہ شراب وغیرہ ہے اور پی گیا پھر عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتارخانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضہ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اسمیں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ ولنا انہ زال بسبب ہو معصیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے ف۔ تو کیونکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری حاجات کے بدون معصیت زائل ہو حتی کہ حاجات میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فجعل باقیا حکما زجرا لہ۔ تو اسکو زجر کرنے کیلیے اسکی عقل از راہ حکم کے باقی ٹھہرائی گئی ف۔ کیونکہ اسمیں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ حتی لو شرب۔ حتی کہ اگر اسنے شراب پی۔ ف۔ جس سے عقل زائل نہوئی۔ فصدع وزال عقلہ بالصداع۔ پھر اسکو درد سر ہوا اور بسبب درد سر کے عقل زائل ہوئی ف۔ پھر اسنے طلاق دی۔ نقول انہ لا یقع طلاقہ۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی ف۔ پس کلام اسمیں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھکر عمدا پیا ہے یا استعمال کیا ہے تو ہمارے نزدیک یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے مع۔ وطلاق الاخرس واقع بالاشارۃ۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے ف۔ اور جسپر گونگا طاری ہوا اگر موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کیطرح ہے اور اسی پر فتوی ہوگا۔ د۔ لانہا صارت معہودۃ۔ کیونکہ اسکا اشارہ تو معہود ہو گیا ف۔ اسکی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارۃ دفعا للحاجۃ۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوا تاکہ حاجت دور ہو۔ وسیاتیک وجوہہ فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں انشاء اللہ تعالی آوینگی ف۔ بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا و بیع وخرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلی سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ مع۔ وطلاق الامۃ ثنتان حرا کان زوجہا او عبدا۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ معنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ مغلظہ ہو گئی حتی کہ بدون حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ وطلاق الحرۃ ثلاث حرا کان زوجہا او عبدا۔ اور آزاد عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ حتی کہ بعد تین طلاق کے

وہ مغلظہ ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کرلے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے ف۔ اگر آزاد مرد ہے تو تین
طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جورو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جورو حرہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال
والعدۃ بالنساء۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے ف۔ لیکن یہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضا کا اور طبرانی رح نے قول ابن مسعود رضا اور
عبدالرزاق نے قول عثمان و زید بن ثابت روایت کیا۔ وعلیٰ ہذا یہ حجت شافعی رح نہیں ہوسکتی کیونکہ انکے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ
عنہم حجت نہیں ہیں۔ علاوہ ازین یہ حدیث جب حجت ہو کہ اسکے معنی یہ لیے جاویں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کرکے ہوتی ہے
یعنی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دیسکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پہ ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ
ہم کہتے ہیں کہ اسکے معنی اصطلاح لینا تکلف ہے بلکہ یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور
مانند اسکے۔ ہان یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفۃ المالکیۃ کرامۃ والآدمیۃ مستدعیۃ لہا۔ اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت
ایک کرامت و نعمت الٰہی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے ف۔ ولقد کرمنا بنی آدم۔ ومعنی الآدمیۃ فی الحر اکمل۔ اور آدمیت کے
معنی آزاد آدمی میں بہت کامل ہیں۔ فکانت مالکیتہ ابلغ واکثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھکر و زیادہ ہوگا ف۔
تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ روایت
ہے کہ عیسیٰ بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جورو پر تین طلاق کا اختیار ہے وہ اسکو بطریق سنت کیونکر
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طاہر گزرے وحیض ہوکر طاہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ ۔۔۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ
عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجئے کہ اسکی عدت تو ہو چکی پس شافعی رح جب ہوکر سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا رگی سب طلاقین
دیدے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ سنت نہیں ہے ۔ الحاصل مخفی نہیں کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہیں
سوائے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رح نے یہی قول شافعی و
و اسحٰق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے مؤید بنص صریح حتیٰ کہ ترمذی رح نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقین دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
عن عائشۃ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ والبزار والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ورواہ الحاکم عن ابن عباس
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو
عائشہ رضا کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابوداؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث
آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علماے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے
اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید المقبری
عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یقرا کل لیلۃ عشر آیات من آخر آل عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم
دوسری حدیث میں موجود ہے اور ذہبی نے ابن معین و بخاری و ابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان
نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضا روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہا
سبعہ مدینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت نہیں کیا۔ اور کہا
کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ اس کلام حاکم

سے ثبوت ہوا کہ ابن معین و بخاری و ابو حاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہو
تو حدیث صحیح ہی اور اگر یان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
ہوجاتی ہی اور یہان تو اسی حدیث پر علماے صحابہ وغیرہم کا عمل ہی جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی مین ہی کہ قاسم بن محمد و سالم بن
عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانون نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجۂ صحیح پر نہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
حدیث مدینہ طیبہ مین مشتہر ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہین ہی - اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ مین یہی قول ہی جیسا کہ
منقول ہوا ہی - اور رہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اسکے اسناد مین کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا قول ہی - مین کہتا ہون کہ حدیث جب صحت کو پہونچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہو اور کچھ مضائقہ نہین کہ
وہ مرفوع و موقوف دونون طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم مین مرفوع کے ہی کیونکہ وہ نہایت متبع اثار
تھے - پھر ہم بطور تنزل کہتے ہین کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین مین ہی اور وہ اسی مین حاصل ہی پس اول تو حدیث
صحیح - دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین - سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہی - رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا - ولان
حل المحلیۃ نعمۃ فی حقہا - اسوجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق مین نعمت ہی ف کہ اسکو اللہ تعالی نے محل
حلال ٹھہرایا - وللرق اثر فی تنصیف النعمۃ - اور مملوکیت کے بہی نعمت ادھیا کرنے مین ایک اثر ہی ف حتی کہ جو حکم
آزاد کو اسکا آدھا لونڈی کو ہی تو جب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیڑھ ہوئی - الا ان العقدۃ لا تتجزی فتکامل
العقدۃ ثانی - لیکن ایک عقد کا جزو نہین ہوتا تو دو عقد پورے ہونگے ف جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیاؤ مین بھی
دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حاجت ہوئی - اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہی - کہا جاویگا کہ ہان کیون نہین - وتاویل ما روی) ان الایقاع بالرجال - اور جو روایت
کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردون کے ساتھ ہی ف عورت کو اسمین دخل نہین بلکہ عورت کا کام عدت ہی لہذا اگر عورت
دعوی کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا - اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے
حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہوگئی - اس سے کچھ ثبوت نہین ہوتا کیونکہ
یہ تو واقعہ فعلی ہی شاید اسنے دو مرتبہ مین تینون طلاقین دین یا عدت گذر گئی یا وہان کچھ اسباب خاص ہون اسواسطے کہ یہ تو صاف
مذکور ہی کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا ذکر دارقطنی سے ثابت ہی تو لامحالہ عبد الرزاق
کی روایت ماؤل ہی تاکہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ والتابعین کے مخالف نہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا
فاحفظہ فانہ حق - واللہ تعالی اعلم - م - واذا تزوج العبد امراۃ باذن مولاہ - اور اگر غلام نے اپنے مولی کی اجازت
سے ایک عورت سے نکاح کیا - وطلقہا - پھر اسکو خود طلاق دی ف بدون اجازت مولی کے - وقع طلاقہ - تو غلام کی طلاق
واقع ہوجائیگی ف غرضکہ نکاح مین اجازت مولی شرط ہی نہ طلاق مین بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہی - ولا یقع طلاق
مولاہ علی امراتہ - اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق نہین واقع ہوگی - لان ملک النکاح حق العبد فیکون
الاسقاط الیہ دون المولی - کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہی پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار مین ہی مولی
کے قبضہ مین نہین ہی ف اور حدیث مین آیا کہ ایک غلام نے آکر آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیاہی
اب وہ چاہتا ہی مجھسے جدا کر دے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہی کہ تم مین کا آدمی اپنے غلام کو
اپنی باندی بیاہ دیتا ہی پھر دونون مین جدائی کرنا چاہتا ہی طلاق تو اسی کے قبضہ مین ہی جسنے ساق اٹھائی - رواہ ابن ماجہ و لہ اسناد
حسن - اگر مولی کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے مین وہ خود سر و لاپروا ہوجائیگا تو چاہیے کہ اسکو اسطرح اجازت دے کہ مین نے تجھکو

نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ مین ہو جب مین چاہون اسکو تیری طرف سے طلاق دیدون یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جورو کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضہ مین آگیا کما فی الفتاوی م وقع - واللہ تعالے اعلم - م

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان مین ہی ف یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہی نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفاصیل ... الطلاق علی ضربین صریح وکنایۃ - طلاق دو قسم ہی صریح اور کنایہ - فالصریح قولہ - پس صریح یہ کہنا کہ ف یعنی صریح مانند اس قول کے کہ - انت طالق - تو طالقہ ہی - و مطلقۃ - اور تو مطلقہ ہی - و طلقتک - اور مین نے تجھے طلاق دی - فھذا یقع بہ الطلاق الرجعی - پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہی ف یعنی یہ صریح ہین اور صریح کے دو حکم ہین ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہی - لان ھذہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحا - کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق مین ہوتا اور غیر طلاق مین نہین ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری - و انہ یعقب الرجعۃ بالنص - اور صریح طلاق کے عقب مین رجعت لگی ہوتی ہی بدلیل نص ف یعنی قرآن مین منصوص ہی کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہی لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ مین نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہین ہی تو یہ نیت مہمل ہی کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نصی کو منسوخ نہین کر سکتی ہی م - پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا - ولا یفتقر الی النیۃ - اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہین ہی ف اسپر اجماع ہی - لانہ صریح فیہ لغلبۃ الاستعمال - کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق مین صریح ہی ف بلکہ سوا طلاق کے شرعی معاملات مین استعمال نہین رہا - تو معنی خود متعین ہین بخلاف لفظ تسریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن مین اگرچہ مستعمل لیکن عرف عام مین غلبہ نہین - م ف - وکذا اذا نوی الابانۃ - اور یون ہی جب اسنے بائنہ کرنے کی نیت کی ف مگر لفظ مین صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنہ نہین کہا تو بھی شرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنہ کی لغو ہی - لانہ قصد تنجیز ما علقہ الشرع بانقضاء العدۃ - کیونکہ بائنہ ہونا جسکو شرع نے عدت گذر نے پر معلق کیا ہی اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا ف حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہین - فیرد علیہ - تو اسکا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائیگا - ف پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاغ و تلاغ و تلاک و طلاک و تلاک اور بطال اق سب مثل طلاق کے ہین - ہان اگر پہلے دو گواہ کر لیے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہی تو حاکم بھی تصدیق کریگا اور اسی پر فتوی رہیگا - م ف د - اور یہ معلوم کہ لغت مین لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہی - لہذا فرمایا - ولو نوی الطلاق عن وثاق
اور اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ف اور ظاہر مین صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہی اور سابق سے گواہ نہین کر لیے تھے اب اپنی
عائشہ
بیان کرتا ہی کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہی - لم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر
آتا ہی جیسے ... مین اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہی ف ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہی کہ اسنے طلاق سے جدائی
اور مظاہر ... اعلم ... اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیون بولتا - اور حاکم پر فرض ہی کہ بسبب ظاہر حکم کرے اور باطن وولی قصد
عن ابی ہریرۃ عن النبی ... - لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کرکے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید
دوسری حدیث مین موجود ہی ... جب اول شوہر سے طالقہ مراد لی ہو علی الصحیح کما فی قاضیخان - م ف د - و یدین فیما بینہ و بین
نے اسکو ثقہ کہا ہی اور حاکم نے ... اللہ - اسکے اور اللہ تعالی کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہین ف یعنی اگر در واقع
... ثقۃ جلیل الالمر معروف ہی ... تعالی کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اسکی جورو رہیگی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی
کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ مین سے ایک شیخ ...

مخالفت نہیں کر سکتا ہو۔ پھر مترجم کہتا ہو کہ یہ اسوقت ہو کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اُردو میں واجب ہو کہ دیانۃً بھی
اسکی تصدیق نہو کیونکہ یہ لغوی بیان بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لو نوی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر اسنے
کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی ف یعنی کہا کہ تو طالقہ ہو اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین فی القضاء
ولا فیما بینہ وبین اللہ تعالی۔ تو وہ حکم قضاء میں سچا نہوگا اور نہ دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تعالی سچا ہوگا ف کیونکہ
لغوی معنی ہی نہیں بنتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وہی غیر مقیدۃ بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے
لغت ہو حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہو ف تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ وعن
ابی حنیفۃ رح انہ یدین فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ یستعمل للتخلیص۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن بن زیاد کی) روایت ہو
کہ دیانۃً میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارا دینے میں بولا جاتا ہو ف یعنی تو کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہو
اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں اگر مجازی محاورہ محتمل ہو لیکن مخفی نہیں کہ ہمیں مجاز کیطرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہو۔ اور اگر
تصریح کی کہ تو کام سے طالقہ ہو تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ ولو قال انت مطلقۃ بتسکین
الطاء۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہو طاء کو ساکن دیکر ف اور لام کو فتحہ دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً
جانور کا رستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لا یکون طلاقا الا بالنیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا
مگر نیت کے ساتھ ف یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ
لانہا غیر مستعملۃ فیہ عرفا فلم یکن صریحا۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہوا ف
مگر ایسا لفظ ہو کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہو تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائینگے۔ بخلاف مطلّقہ لام تشدید والا و تشدید لام
کے مصدر تطلیق سے بروزن مُروَّحہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہو۔ (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اسے طالقہ یہ کلام کرے تو طلاق پڑ گئی
اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعوی کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہو تو بالاتفاق دیانۃً
تصدیق ہوگی اور قضاءً بھی تصدیق ہونا مروی ہو اور یہی اچھی روایت ہو۔ مسئلہ۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہو خواہ جانتا
ہو یا نہ جانتا ہو۔ و۔ اور یہ جو ہمنے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق
در حالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہو کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو تکرار کرے کہ تو طالقہ ہو یا تم طالقہ ہو تو اس سے
کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہو کہ جسنے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طالقہ ہو تو واقع ہو جائیگی
یعنی قضاءً واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالی۔ اور فتاوی سغدی میں ہو کہ کسی کو سکھلایا کہ یہ وظیفہ ہو کہ امراتی طالق ثلثا۔ اسنے کہا تو
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہو کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور وہ
کہا تو قضاءً طلاق ہوگی نہ دیانۃً۔ اور شرع سے یہی ظاہر ہوتا ہو کہ اللہ تعالی کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی
اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہو۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
اسطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہو پس اس لفظ کو قصداً کہا
تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوا اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
جو بن سکتے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہو یعنی یا
نہیں جانتا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہو اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہو اور اللہ تعالی
نے فرمایا۔ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیۃ۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں کا حکم

احکام لازم و مترتب نکرین جنکا کچھ قصد نہین کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص مین اور سوتے ہوئے مین
کچھ فرق نہین کیونکہ خواب مین نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہین یا اسکا قصد ہی نہین تھا
تو کیونکر اسپر حکم لازم ہوا اور حق تعالی عزوجل خوب جانتا ہو پس دیانۃً بالکل طلاق نہین واقع ہوگی ہان قاضی البتہ نہین جانتا ہو اور
حاوی مین جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمرو رح سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جورو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب
آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالقہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالی کے نزدیک کوئی بھی طالقہ نہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا
یہ صحیح قول ہو اور وہ جو نصیر رح نے روایت کی کہ زینب قضاءً و دیانۃً طالقہ ہوجائیگی یہ قابل اعتماد نہین ہو کذا التلخیص مافی الفتح
اور مین نے کلام اسواسطے یہان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہو اور لبعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہین۔ وروی
وکیع عن ابن ابی لیلی عن الحکم بن عتیبۃ عن خثیمۃ بن عبدالرحمن ان امرأۃ قالت الخ یعنی خثیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے
کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اسنے ظبیہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہین ہو اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھون اسنے کہا کہ خلیہ طالق
رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہو۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی
پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے
شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑلے اسکے سر پر سزا دے۔ (فرع) حروف کی ہجی سے طلاق واقع ہوتی ہو جیسے ت ط ا ل ق ہو یا پوچھا
گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ن ع م یا عربی مین ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البدائع۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ
مین نے لی تو بلا نیت طالقہ ہوگی ہو الصحیح۔ اگر گواہ کرلے کہ تہدید کیلیے کہونگا تو دیانۃً طلاق نہوگی اور عالم و جاہل مین فرق نہین ہو
اسی پر فتوی ہو۔ دنیا کی عورتین یا سب عورتین یا اس شہر کی عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہو تو طالقہ نہوگی مگر
جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتوی ہو۔ اگر اس کوچہ یا گھر کی عورتین یا سب عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت انھین مین ہو تو بغیر نیت طالقہ
ہوگی۔ اگر کہا کہ مجھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہو تو اختلاف ہو اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھپر فرض
یا لازم وغیرہ ہو تو بالفعل نہین واقع ہوگی مگر بالایقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالقہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ ف۔ اور حق میرے
نزدیک تفصیل ہو کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جیسا یہی منظور ہو تو تو طالقہ ہو یعنی تجھسے درخواست کرتا کہ مین تجھے طلاق دیدون پس نیت
ضرور ہو واللہ تعالی اعلم م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ ولا یقع بہ الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک۔ اور لفظ
صریح کے ساتھ طلاق نہین واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی ف۔ و مالک
و احمد و زفر نے کہ یقع مانوی۔ وہی واقع ہوگی جو نیت کی ہو ف۔ خواہ تین ہون یا ایک۔ لانہ محتمل لفظہ۔ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہو
ف۔ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو تو طلاق ثابت ہونا محتمل ہو۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغۃ۔ کیونکہ لغت مین طالقہ ذکر کرنا طلاق
کا ذکر ہو۔ کذکر العالم ذکر للعلم۔ جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہو ف۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو
محتمل ہو تو طالق بھی محتمل ہوا۔ ولہذا یصح قران العدد بہ۔ اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہو ف۔ مثلا تو طالقہ تین طلاق
سے ہو اور عربی مین انت طالق ثلثا۔ فیکون نصبا علی التفسیر۔ تو ثلثا کو نصب بنا بر تفسیر ہو ف۔ یعنی انت طالق مین طلاق
تین مین تو ثلثا سے اسکی تفسیر کردی۔ یہ تقریر مختصر وقت ہو اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہو اور طالق مذکور ہو اور مذکور کی تفسیر نہین ہوسکتی۔ ف
ولنا انہ نعت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہو۔ حتی قیل للمثنی طالقان۔ حتی کہ دو عورتین ہون تو انکو طالقان
کہا جاتا ہو۔ وللثلاث طوالق۔ اور تین ہون تو انکو طوالق ف۔ یا طالقات کہتے ہین پس طالق مفرد ان سب کو
محتمل نہین۔ فلا یحتمل العدد لانہ ضدہ۔ تو وہ عدد کو محتمل نہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہو ف۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہین ہوتی
ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہو وہ تو محتمل عدد نہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر مین طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جانتی ہے تو وہ محتمل عدد ہے یہ خیال دھوکا ہو گیا اسواسطے کہ تو طالق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنے
تطلیق ہے اور تعداد اسی تطلیق کے لیے ہے کیونکہ مراد یہی ہے کہ میں نے تجھے تین تطلیق دیں اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہونچا ہو وہ کہ
الطلاق ذکر لطلاق ہو صفۃ للمرأۃ - اور طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے ف یعنی یہ عورت
اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اسمیں تعداد کچھ معنی نہیں رکھتی - لا لطلاق ہو تطلیق - اور اسم
طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہے ف - وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تو طالق ہے اسکے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق
یعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایکبار یا زیادہ - اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے - اس صفت کا قصد یعنی
عدد کا محتمل نہیں ہے - والعدد الذی یقترن بہ - رہا وہ عدد جو اس لفظ طالق سے ملتا ہے ف اور عربی میں طالق ثلثا -
یا اردو میں طالقہ سہ طلاق بولتے ہیں - نعت لمصدر محذوف - وہ مصدر محذوف کی صفت ہے ف یعنی مفعول مطلق
کی صفت ہے - معناہ طلاقا ثلثا - اسکے معنی انت طالق طلاقا ثلثا - کقولک اعطیتہ جزیلا - میں نے اسکو دیا جزیل - ای
عطاء جزیلا - یعنی میں نے اسکو دیا دینا جزیل ف بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق تطلیقا ثلثا - یعنی تو طالقہ ہے کیونکہ میں نے
تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی - اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ کہ اسمیں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کیطرح
عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا - حتی تنکح زوجا غیرہ - وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا تحل لہ
ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کیطرف سے ہے - الخ - یہ معلوم ہے کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے
ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محتمل ہے لہذا فرمایا - ولو قال انت الطلاق - اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے ف یعنی عورت کا
وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے - او انت طالق الطلاق - یا تو طالق ہے طلاق کو ف یعنی طالقہ ہونے میں
طلاق کو صفت لینے والی ہے - اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا - او انت طالق طلاقا - یا تو طالق ہے طلاق کو ف اور طلاق
کو نکرہ بیان کیا - فان لم یکن لہ نیۃ او نوی واحدۃ او ثنتین فہی واحدۃ رجعیۃ - پس اگر اسکی کچھ نیت نہو یا اسنے ایک
یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - وان نوی ثلثا فثلث - اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں ہونگی
ووقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر - لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے - لانہ لو ذکر النعت وحدہ
کیونکہ اگر وہ خالی نعت کو ذکر کرتا ف - اسطرح کہ انت الطالق - تو طالقہ ہے - یقع بہ الطلاق - تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی -
ف - اور یہاں اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقا کو بڑھا دیا - فاذا ذکرہ - پس جب اسنے طلاق کو ذکر کیا - وذکر المصدر معہ
اسکے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا - وانہ یزیدہ وکادۃ - اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہے - اولی - تو بدرجہ اولی واقع ہوگی
اما وقوعہ باللفظۃ الاولی - رہا طلاق واقع ہونا لفظ اول کے ساتھ ف جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق
تو بھی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی - فلان المصدر یذکر ویراد بہ الاسم - یہ اسلیے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے ف یعنی
مصدر کا اسم فاعل مثلا - یقال رجل عدل - بولتے ہیں کہ مرد عدل - ای عادل - یعنی مرد عادل ف کیونکہ عدل کے معنی دونوں پلہ
برابر کرنا ہیں کی صفت لیے معنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو پلہ برابر کرنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے گویا بالکل عدل ہو گیا جیسا کہ
علم بلاغت میں بیان ہے پس یہاں جب عورت کو الطلاق کہا تو بمعنی الطالق ہے - فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق - تو بمنزلہ انت الطالق
کہنے کے ہو گیا ف حتی کہ طلاق واقع ہوگی - وعلی ہذا لو قال انت طلاق - وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنی بدون الف لام کے
یقع الطلاق بہ ایضا - تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی ف گویا انت طالق کہا لیکن واضح ہو کہ جب طلاق مصدر کہنے میں مبالغہ ہو
ہوتا ہے جیسا بلاغت میں مذکور ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آویگا اور اسمیں شک نہیں کہ طالق کیطرح طلاق
کہنے میں بالضرور وہ طالقہ ہو جائیگی - ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویکون رجعیا لما بینا انہ صریح الطلاق لغلبۃ الاستعمال - اور طلاق کہنے میں

کچھ نیت کی حاجت نہوگی اور طلاق رجعی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اسلیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہے ف رہا فرق کا بیان تو فرمایا - وتصح نیۃ الثلث - اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے ف یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق ... ہے - لان المصدر یحتمل العموم والکثرۃ - کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے - لانہ اسم جنس فیعتبر بسائر اسماء الاجناس - کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے پس اسکا اعتبار دیگر اسماے اجناس کے ساتھ ہے ف کیونکہ سب اسماے جنس محتمل عموم وکثرت ہوتے ہیں - فیتناول الادنی مع احتمال الکل - تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا - ف یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں ف پس جب اسنے کہا کہ کل میری مراد ہے تو اسنے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق پس موافق اسکے مراد کے ہوگا - ولا تصح نیۃ الثنتین فیہا خلافا لزفر رح اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول امام زفر کے ف کہ زفر رح کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے - ہو یقول ان الثنتین بعض الثلث فلما صحت نیۃ الثلث صحت نیۃ بعضہا ضرورۃ - زفر رح کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو کی نیت بالضرور صحیح ہوئی - ونحن نقول نیۃ الثلث انما صحت لکونہا جنسا - اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح ہوئی ہے کہ تین جنس ہے ف یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے حتی لو کانت المرأۃ امۃ تصح نیۃ الثنتین باعتبار معنی الجنسیۃ - حتی کہ اگر زن منکوحہ کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوجاتی ف کیونکہ باندی کی طلاق دو ہی ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہیں پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ کے نہیں - اما الثنتان فی حق الحرۃ عدد - رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو یہ عدد ہے ف اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی کچھ نہیں ہے - واللفظ لا یحتمل العدد - اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں - وہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ الوحدان - اور یہ جو مذکور ہوا اسواسطے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں ف تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے - وذلک بالفردیۃ او الجنسیۃ - اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے کے ہوگا - ف پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی میں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے - والمثنی بمعزل منہما - اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے دور ہے ف کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی - کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں - بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع نہیں ہے - پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو - ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولی طالق واحدۃ وبقولی الطلاق اخری یصدق - اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکا قول سچ مانا جائیگا ف اور اسطرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہونگی - لان کل واحد منہما صالح للایقاع - کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ان میں سے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے ف حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی - فکانہ قال انت طالق وطالق - گویا اسنے یوں کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہے ف یا تو طالقہ اور طلاق ہے - فتقع رجعیتان - پس دونوں طلاقیں رجعی واقع ہونگی - اذا کانت مدخولا بہا - بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو ف ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے بائنہ ہوگئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی خراب بولی پر لحاظ نہوگا کیونکہ اسی عبارت میں انت طالق الطلاق - بلحاظ ترکیب عربی کے الطلاق کو نصب ... ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واو عطف نہ رہا کیونکہ یعنی انت طالق و الطلاق - تفسیر کی فاحفظہ م - یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹھ یا کمر یا ہاتھ یا ٹانگ وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدھی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو - تو بیان فرمایا کہ - واذا اضاف الطلاق

او الی جملتہا اوالی ما یعبر بہ عن الجملۃ وقع الطلاق - اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کیطرف یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑجاویگی - لانہ اضیف الی محلہ - کیونکہ طلاق اپنی جگہ کیطرف مضاف ہوئی - وذلک مثل ان یقول انت طالق - اور اسکی صورت یہ کہ مثلا کہے کہ تو طالقہ ہے - لان التاء ضمیر المرأۃ - کیونکہ تو ضمیر عورت کیطرف ہے ف - جیسے کہے کہ تو پوری بالکل طالقہ ہے - اوتقول رقبتک طالق - یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالقہ ہے ف - کیونکہ محاورہ میں گردن پوری ذات سے کنایہ ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خریدا - حالانکہ راس تو سر ہے - اوعنقک طالق - یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے ف - عنق بھی رقبہ کیطرح گردن ہے - اوراسک طالق - یا تیرا راس یعنی سر طالق ہے - اوروحک اوبدنک اوجسدک اوفرجک اووجہک - یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہے ف - ان ہر ایک میں طلاق پڑجاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہی مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن - کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ف - یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے - اما الجسد والبدن فظاہر - چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے ف - کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے - وکذا غیرہما - اور یوں ہی ان دونوں کے ماسوائے میں ف - جیسے رقبہ و عنق - قال اللہ تعالی فتحریر رقبۃ - اللہ تعالی نے فرمایا فتحریر رقبۃ ف - یعنی آزاد کرنا ایک گردن یعنی پورا ایک غلام - وقال فظلت اعناقہم لہا خاضعین - اور فرمایا فظلت اعناقہم الخ ف - یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاضعۃ ہوتا - یوں ہی فرج ہے - قال علیہ السلام لعن اللہ الفروج علی السروج - آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالی لعنت کرے فرجوں کو جو زینوں پر ہوں ف - یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں - یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنف رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے - یہی سر یعنی راس کا حال ہے - ویقال فلان راس القوم - یوں کہتے ہیں کہ فلاں شخص راس القوم ہے ف - یوں ہی ایک راس اسپ - اسی طرح روح - وہلکت روحہ بمعنی نفسہ - اور بولتے ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف - رہا لفظ خون - ومن ہذا القبیل الدم فی روایۃ - اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے ف - کہ اسکو بولکر آدمی مراد ہوتا ہے - یقال دمہ ہدر - بولتے ہیں کہ اسکا خون رائگاں ہے ف - یہ روایت کتاب الکفالۃ ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کیطرف اضافت عتاق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یوں ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے م - یہی اظہر ہے واللہ اعلم - پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین - م - ومنہ النفس وہو ظاہر - اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے ف - واضح ہو کہ زبان عرب میں جسد تمام جسم یعنی بیچ کا شکم مع ہاتھ پاؤں و سر کے ہے اور بدن صرف تن بدون اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے یوں تو طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے - الخلاصہ مع د - اور ہم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے اور باقی الفاظ تو اسطرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی اپنے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد نکیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ دیانۃ اسکی تصدیق ہو کما فی الفتح اور اگر کہا کہ تجھ میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھکر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلا تو اصح یہ کہ واقع ہوگی ف - میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر ہے پس اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلا کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضاءً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعوی کرے لیکن دیانۃ تصدیق [illegible] فی الفتح - وکذلک ان طلق جزءا شائعا - اور یوں ہی طلاق واقع ہوگی جب کہ اسنے جزء شائع کو طلاق دی [illegible]

جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ و ہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً یون
کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالقہ ہے۔ لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات کالبیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ
دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ ف۔ حتی کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فکذا یکون محلا للطلاق
تو یون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لا یتجزی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہین۔ فیثبت
فی الکل ضرورۃ۔ تو بضرورت کل ثابت ہوگا ف۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف
سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصون کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہین کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ
ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف شائع محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہین ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہو اسلیے کہ جب
طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے
جزو مین جس سے یہ کل مراد لیا کرتے ہین۔ اور اگر ایسا جزو نہو تو طلاق نہوگی چنانچہ۔ ولو قال یدک طالق او رجلک
طالق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پانون طالق ہے تو طلاق نہین واقع ہوگی ف۔ کیونکہ ان جزو
کو کل کے لیے نہین بولتے ہین۔ وقال زفر والشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی ف۔ اور یہی قول
مالک و احمد کا اور شیخ سروجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونون ہاتھ یا دونون پانون طالق کہنے مین وقوع ہے اور قاضی رح نے کہا کہ شبہہ
یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پانون سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہوگی۔ وکذا الخلاف فی کل جزء معین لا یعبر بہ عن جمیع
البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین مین جس سے تمام بدن کی تعبیر نہین کیجاتی ہے ف۔ جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم
و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کولا گھٹنا ٹخنہ و مانند اسکے پس زفر و ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک واقع ہے غیر ازینکہ امام مالک
کے نزدیک دانت و ناخن و بال مین مثل ہاتھ پاؤں کے طلاق نہین ہے۔ لہما انہ جزء مستمتع بعقد النکاح وما ہذا حالہ
یکون محلا لحکم النکاح فیکون محلا للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی الکل کما فی الجزء
الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور جس جزو کا یہ
حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو مین حکم
طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن مین ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت مین ہے ف۔ کہ بالاتفاق جزو
شائع مین ثابت ہو کر تمام مین ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ مین نے
تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیئے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہین ہین تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت کی
اور نکاح حلت تو دونون مین فرق ہے پس طلاق تو حاصل ہو جاتی۔ بخلاف ما اذا اضیف الیہ النکاح لان التعدی ممتنع
برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہان متعدی ہونا ممتنع ہے ف۔ یعنی اس جزو مین نکاح
سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن مین حلت کا پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت کا پھیلنا ممتنع نہین۔ اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء
تغلب الحل فی ہذا الجزء۔ کیونکہ اس جزو مین حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا ف۔ تو اس جزو کا
نکاح کچھ مفید نہوگا۔ وفی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق مین امر بالعکس ہے ف۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء
باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ فاصل امام شافعی رح کا اصول یہ ٹھہرا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق
ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق مین یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضا
و اجزاء مین اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ان سے ذات کی تعبیر کیجاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جن سے ذات کی تعبیر نہین ہوتی
لہذا جواب نہین فرمایا۔ ولنا انہ اضاف الطلاق الی غیر محلہ فیلغو۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل منسوب کیا

تو لغو ہوا - کما اذا اضافہ الی ریقہا او ظفرہا - جیسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرف نسبت کیا ف - تو بالاتفاق
لغو ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جبھی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرف نسبت کیا جاوے - وہذا لان محل الطلاق
ما یکون فیہ القید - اور یہ اسواسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جسمیں قید ہو - لانہ ینبئ عن رفع القید - کیونکہ قید اٹھانے سے
طلاق خبر دیتی ہے ف - یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں پہلے طلاق کے معنی پر غور کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا ہے تو جسم
میں محل طلاق وہ ہے جسمیں قید نکاح ہو اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہی ہاتھ و پاؤں بھی - ولا قید فی الید - اور ہاتھ
میں کچھ قید نکاح نہیں ہے ولہذا لا تصح اضافۃ النکاح الیہ - اور اسی وجہ سے نکاح کو ہاتھ کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے
ف - حتی کہ اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ یا پاؤں سے نکاح کیا اور اسنے قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا
کہ میں نے تجھسے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تعبیر میں [illegible] ہوا ہے وہ محل [illegible] نہیں بلکہ کل - اور جو
جزو ہاتھ پاؤں کی طرح ہو [illegible] بخلاف الجزء الشائع - برخلاف جزو شائع کے - لانہ محل للنکاح
حتی تصح اضافتہ الیہ فکذا یکون محلا للطلاق - کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح
ہوتا ہے حتی کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا - واختلفوا فی الظہر والبطن - اور مشائخ
نے پیٹھ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا ف - اگر کہا کہ تیرا پیٹ طلاق ہے یا تیری پیٹھ طلاق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح ہے اور طلاق واقع
ہوگی - والاظہر انہ لا یصح لانہ لا یعبر بہما عن جمیع البدن - اور زیادہ ظاہر قول یہ ہے کہ طلاق نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ پیٹھ و
پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا ف - [illegible] برخلاف سر کے [illegible] کہتے ہیں کہ یہ [illegible]
[illegible] مراد یہ کہ یہ آدمی [illegible] اگر کسی قوم [illegible] پیٹھ یا پیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤں و پنڈلی وغیرہ
بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی [illegible] اور اگر طلاق کے
ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا ہے - وان طلقہا نصف تطلیقۃ او ثلث تطلیقۃ - اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی
یا تہائی طلاق دی - ف - مثلا کہا کہ تجھے آدھی طلاق ہے یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہو - کانت طالقا تطلیقۃ
واحدۃ - تو عورت پر ایک طلاق [illegible] - لان الطلاق لا یتجزی - کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی - وذکر بعض ما لا
یتجزی کذکر الکل - اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اسکا بعض ذکر کرنا مانند کل ذکر کرنے کے ہے - تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کہنا بمنزلہ
ایک طلاق کہنے کے ہے - وکذا الجواب فی کل جزء سماہ - اور یہی جواب ہر جزو میں ہے جو بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ف -
حتی کہ طلاق کا ہزارواں حصہ [illegible] ایک طلاق ہے اور اگر [illegible] بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری
طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو [illegible] مثلا کہا کہ تجھے آدھی و تہائی و چوتھائی
تو ہر ایک کی ایک طلاق ایکر تین طلاقیں واقع ہونگی اور اگر کہا آدھی تہائی چھٹا حصہ ہو تو [illegible] طلاق ہوگی اور اگر بجائے چھٹے کے
چوتھائی کہا تو ملکر ایک طلاق سے بڑھ گیا [illegible] دوسری طلاق [illegible] واقع ہوگی - جیسے کہا کہ طالق و نصف طلقہ
تو دو ہونگی - یہی مختار ہے [illegible] - ولو قال لہا انت طالق ثلثۃ انصاف تطلیقتین - جامع صغیر میں ہے اگر عورت
کو کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق [illegible] یعنی دو طلاق کے نصفوں کا [illegible] - فہی طالق ثلثا - تو عورت تین طلاقوں سے
طالقہ ہوگی - لان نصف التطلیقتین تطلیقۃ - اسواسطے کہ دو طلاقوں کا آدھا ایک طلاق ہوئی ف - اور دوسرا
نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا [illegible] - فاذا جمع بین ثلثۃ انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورۃ
پس جب تین نصف جمع کیے تو [illegible] تین طلاق ہونگی ف - اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے
تین نصف طلاق کے [illegible] اور اگر دو طلاق [illegible] ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں فرمایا -

ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة - اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالقہ ہے - قیل یقع تطلیقتان - کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہونگی ف - یہی جامع صغیر میں قول ہے - لانہا طلقۃ ونصفۃ فتکامل - کیونکہ تین آدھے یا تو ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی ف - پس دو ہونگی - عتابی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے ع - قیل یقع ثلث تطلیقات - اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی - لان کل نصف یتکامل فی نفسہا فیصیر ثلثا - کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات میں پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جاوینگی ف - مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت ملحوظ ہو تو اسمیں صرف دو آدھی ہو سکتی ہیں مگر آنکہ ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنی چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جاوے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے جیسا علیحدہ علیحدہ معتبر ہو ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ بلا کچھ ملا ایک سے بڑھ جاوے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی صحیح ہے کما فی الفتح - فعلی ہذا اسمیں بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عتابی رح کے ناطفی وغیرہ ایک جماعت مشائخ کا قول ہے ف ع - پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اسمیں دو صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً جیسے ایک جگہ سے دوسری جگہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ انکے احکام شروع کیے ولو قال انت طالق من واحدۃ الی ثنتین - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ایک سے دو تک ہے - او ما بین واحدۃ الی ثنتین - یا کہا ما بین ایک کے دو تک ف - یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے - فھی واحدۃ - تو یہ ایک طلاق ہے ف - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے - اور دوسری صورت یہ کہ - وان قال من واحدۃ الی ثلث او ما بین واحدۃ الی ثلث فھی ثنتان وھذا عند ابی حنیفۃ - اور اگر اسنے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ مابین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا فی الاولی ھی ثنتان وفی الثانیۃ ثلث - اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں ف - اور یہ خلافی اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء و انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتداء و انتہاء دونوں یا ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کریں یا جو محاورہ متعارف ہے - وقال زفر فی الاولی لا یقع شیء وفی الثانیۃ یقع واحدۃ - اور زفر رح نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وھو القیاس - اور یہی قیاس ہے - لان الغایۃ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ - کیونکہ جسکے واسطے انتہاء قرار دیجاوے اسمیں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے ف جبکہ اسکے خلاف قرینہ نہو ع - کما لو قال بعت منک من ھذا الحائط الی ھذا الحائط - جیسے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی ف - تو دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہونگی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ ہے مبیع ہے چنانچہ حدود اربعہ بیع میں داخل نہیں ہوتے لیکن باقی اماموں نے یہاں اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے - وجہ قولہما وھو الاستحسان ان مثل ھذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الکل - صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے یہ وجہ ہے کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے - کما تقول خذ من مالی من درہم الی مائۃ - جیسے تو کہے کہ میرے مال سے ایک درم سے سو تک لے ف - تو اسکو سو درم لینے کا اختیار ہے - تو معلوم ہوا کہ یہاں انتہا کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسری میں تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا - کیونکہ شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ تین سے کچھ زیادہ دے بس انتہائی طلاق واقع ہوگی - ولابی حنیفۃ ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ ہے کہ تھوڑے سے زیادہ اور بڑے سے کم ف - یعنی ابتدائی مقدار کثیر اور انتہائی سب سے زائد بیان کی اور مراد یہ کہ جو کچھ کہ اس سے زائد ہو اور جو سب سے زائد کہی اس سے کم ہو - فانہم یقولون سنی من ستین الی

سبعین او ما بین ستین الی سبعین و یرید ذلک یہ یاد کرنا ہے چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک
کے درمیان ساٹھ کے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ف۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ اور ستر سے کم ہے۔ وارادۃ الکل
اور کل مراد ہونا ف۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے سو تو یہ صحیح ہوتا۔ فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرنا۔ الٰہی صورتوں میں جسکا
طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ف۔ یعنی ہیں نے مباح کیا کہ جو ایک درم یا زیادہ حتی کہ سو درم تک لینا مباح ہے۔
اور اسپر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق ہو الحظر۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے ف۔ پس اباحت کا
محاورہ یہاں نہ ہوگا۔ اور زفرؒ کا قیاس بھی متروک ہے۔ ثم الغایۃ الاولیٰ لا بد ان تکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ پھر
پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اسپر دوسری حد مترتب ہو ف۔ یعنی کہ ایک حد کو مقرر کرکے اس سے دوسری حد تک انتہاء بیان کرتے
ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ووجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع
ہونے سے ہے ف۔ پس اول طلاق واقع ہوئی اور اسنے دو تک کہا تو دو طلاق۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے ف۔ اس
دیوار سے اس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع۔ کیونکہ اسمیں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے ف۔ اور طلاق
میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو
صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے تین تک میں اول واقع
ہوگی اور ۲ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء۔ اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد لی
تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ قضاء میں۔ لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
ف۔ لہذا قاضی برخلاف الظاہر کے نہیں قبول کریگا اور فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ میں صرف
ایک عدد رہا ۲۔ ولو قال انت طالق واحدۃ فی ثنتین۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ ایک در دو ہے۔ ونوی الضرب
والحساب۔ اور اسنے ضرب وحساب کی نیت کی۔ او لم تکن لہ نیۃ۔ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ فہی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی
وقال زفرؒ تقع ثنتان لعرف الحساب۔ اور زفرؒ نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے ف۔ کیونکہ ایک کو
دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ وہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل الضرب
فی تکثیر الاجزاء لا فی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
کرنے میں نہیں ہوتا ف۔ یعنی کہ عدد کے اجزاء بقدر زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
اجزاء بقدر دو کے ہو گئے وعلی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے ہیں۔ وتکثیر اجزاء الطلقۃ لا یوجب
تعددہا۔ اور ایک تطلیق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں ف۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جتنے ہو جاویں
وہی ایک طلاق رہیگی۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اسپر اعتراض کیا اور قول زفرؒ کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
کے معنی یہی معروف ہیں کہ جسکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲۔ چار گونہ بڑھے
یعنی چار مرتبہ ۲+۲+۲+۲ شمار کرو کہ ۸ ہوئے۔ یا چار کو ۲ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴+۴ یعنی ۸
لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیقی جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل
یعنی تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اسمیں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے گویا اسنے کہا کہ میرا فعل ۲ پر ہے تو
یہ اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہمنے تطلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق لازم۔ یہ اسوقت کہ اسکا قصد ضرب
ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔ فان نوی واحدۃ وثنتین فہی ثلاث۔ اور اگر اسنے ایک کو مع دو کے قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہونگی۔
ف۔ اگرچہ وہ بدعی طلاق سے عاصی ہوگا۔ لانہ یحتملہ فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اسکو

محتمل ہے کیونکہ حرف واو واسطے جمع کے ہے اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے ف۔ لیکن یہ اسوقت کہ عورت مدخولہ ہو۔ ولو کانت
غیر مدخول بہا یقع واحدۃ کما فی قولہ واحدۃ وثنتین۔ اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحدۃ فی ثنتین کہنے میں ایک واقع ہوگی جیسے
ایک اور دو کہنے میں ہوتا ہے کہ اول ایک واقع ہو کر بائنہ ہوگئی اور بعد دو کہنا بیکار ہوا۔ یہ اسوقت کہ واحدۃ فی ثنتین میں اسنے ظرف و
مظروف کو جمع کرنا چاہا تھا۔ وان نوی واحدۃ مع ثنتین۔ اور اگر اسنے ایک مع دو کے قصد کیا ف۔ اور فی کو معنی مع لیا یقع الثلث
تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان کلمۃ فی تاتی بمعنی مع کما فی قولہ تعالی فادخلی فی عبادی ای مع عبادی۔ اسواسطے کہ فی
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالی فادخلی فی عبادی [illegible] ف۔ اسواسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں
اس سے یہ مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا [illegible] کی جماعت میں یعنی انکے ساتھ ہو جا تاکہ انکے ساتھ جنت
میں داخل ہو۔ یہ اسوقت کہ اسنے حقیقی ظرف [illegible] ولو نوی الظرف یقع واحدۃ۔ اور اگر اسنے ظرف حقیقی مراد لیا
یعنی ایک درحقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ لان الطلاق لا یصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز
میں ظرف ہونے کے لائق نہیں [illegible] ذکر لغو ہوگیا۔ ولو قال اثنتین فی اثنتین
اور اگر بیوی سے کہا کہ تو طالقہ دو در دو ہے [illegible] ونوی الضرب والحساب [illegible] ف۔ اور نیت ضرب و حساب کی رکھی ف۔ یا کچھ نیت نہیں
ہوتی فہی ثنتان۔ تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعند زفر ثلث۔ اور امام زفر کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیۃ لفظہ ان یکون اربعا
کیونکہ مقتضا اسکے ضرب کا یہ ہے کہ چار طلاقیں ہو جائیں۔ لکن لا مزید للطلاق علی الثلث۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے
ف۔ تو تین واقع ہونگی اور چوتھی لغو ہوگی۔ وعندنا الاعتبار للمذکور الاول بما بیناہ۔ اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر
کیا اسی کا اعتبار ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں ف۔ اور مترجم نے بتوفیق اللہ تعالی [illegible] اسکو تحقیق کیا کہ ذکر اول سے تطلیق مراد
ہے تو اسکا اثر اپنے طلاق [illegible] تعدد نہیں بڑھیگا مثلاً ضرب کہ اگر زید کو
مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضربیں ہیں اور اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب و دو ہیں ہے اور یہاں صورت اخیرہ بھی صرف
ایک [illegible] اور حساب دو میں بیفائدہ ہے فافہم۔ م۔ [illegible]
بالفاظ [illegible] ولو قال انت طالق من ھھنا الی الشام فھی واحدۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ یہاں سے
ملک شام تک [illegible] وقال زفر ھی بائنۃ لانہ وصف الطلاق بالطول
اور امام زفر نے کہا کہ یہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ موصوف کیا۔ قلنا لا بل وصفہ بالقصر ہم کہتے ہیں
کہ نہیں بلکہ اسنے طلاق کو چھوٹا ہونے سے موصوف کیا۔ لانہ متی وقع وقع فی الاماکن کلھا۔ کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہ میں
تیزی سے واقع ہوتی ہے ف۔ [illegible] تو صرف شام ہی تک طالقہ ٹھہرائی۔ لیکن مخفی نہیں
کہ محاورہ میں اس سے درازی مراد [illegible] کہا جاوے [illegible] خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہو [illegible]
طلاق رجعی ہوگا۔ ولو قال انت طالق بمکۃ [illegible] فی کل البلاد۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ مکہ
میں [illegible] فی الحال [illegible] ولو قال انت طالق فی الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ گھر میں ہے تو بھی
فی الحال ہر جگہ طالق ہے۔ [illegible] کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ مختص کسی جگہ سے
ہو نہ دوسری جگہ ف۔ [illegible] یہ احتمال ہے کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب [illegible] گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔
وان عنی بہ اذا اتیت مکۃ [illegible] اور اگر اسنے یہ مراد لی [illegible] یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق
ہے [illegible] لانہ نوی الاضمار وھو خلاف
الظاہر [illegible] کیونکہ اسنے [illegible] حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی

ولو قال اذا دخلت مكة - اور اگر کہا کہ تو طالقہ جب مکہ مین داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکۃ - تو طالقہ نہوگی یہانتک کہ مکہ مین داخل ہو - لانہ علقہ بالدخول - کیونکہ اسنے طلاق کو دخول مکہ کے ساتھ معلق کیا ہے - ولو قال فی دخولک الدار تعلق بالفعل للمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تیرے دار مین داخل ہونے مین تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف مین اتصال ہوتا ہے - فحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت مین شرط پر محمول ہوا ف - کیونکہ گھر مین داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہین تو یہی معنی رہے کہ جب گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافۃ الطلاق الی الزمان

- یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان مین ہے - ولو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد وذلک بوقوعہ فی اول جزء منہ - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن مین طالقہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزء مین طلاق پڑجاوے ف - ہان احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت مین طالقہ ہے - ولو نوی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لانہ نوی التخصیص فی العموم وہو یحتملہ - اور اگر اسنے اس کلام سے کل کے آخری دن مین طالقہ ہونا مراد لیا تو دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضاء کیونکہ اسنے عموم مین تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے ف - لہذا دیانۃ تصدیق ہوگی - وکان مخالفا للظاہر - اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا ف - لہذا قاضی تصدیق نہین کرسکتا - درحالیکہ اسمین اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق مین بیہودہ گوئی کرتے ہین اسلئے مجملہ بیان فرمایا ولو قال انت طالق الیوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے آج کے روز کل ف - یہ اول بیہودہ فقرہ ہے - او غدا الیوم - یا کہا کہ کل آج کے روز ف - یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے - بہرحال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یؤخذ باول الوقتین الذی تفوہ بہ - تو اس شخص نے دونون وقتون مین سے جسکو اول منہ سے بکا ہے وہ لیا جاوے - فیقع فی الاول فی الیوم - تو پہلی صورت مین آج ہی واقع ہوجائیگی - وفی الثانی فی الغد - اور دوسری صورت مین کل کے روز واقع ہوگی - لانہ لما قال الیوم غدا - کیونکہ جب اسنے آج کل کہا ف - یعنی آج کو اول کہا - کان تنجیزا - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - والمنجز لا یحتمل الاضافۃ - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آیندہ پر اضافت کو محتمل نہین ہوتی - ولو قال غدا الیوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافۃ - تو اضافت ہے ف - یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - والمضاف لا یتنجز - اور جو طلاق کہ آیندہ کیطرف مضاف ہو وہ بالفعل نہین ہوجاتی - لما فیہ من ابطال الاضافۃ - کیونکہ اسمین اضافت کو مٹادینا لازم آتا ہے ف - حالانکہ وہی اول ہے - فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونون صورتون مین لفظ دوم لغو ہوگیا - ولو قال انت طالق فی غد - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز مین طالقہ ہے - وقال نویت آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن مین طالقہ ہو ف - تو کچھ اختلاف نہین کہ دیانۃ اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کریگا یا نہین - دین فی القضاء عند ابی حنیفۃ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا - وقالا لا یدین فی القضاء خاصۃ - اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اسکی تصدیق نہین کریگا - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلۃ قولہ غدا علی ما بینا - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن مین طالقہ سے وصف کیا تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ف - کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے یعنی کل کے روز مین نہین کہا تو قاضی تصدیق نہین کریگا - تو جب اسنے کل کے روز مین کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لہذا یقع فی اول جزء منہ عند عدم النیۃ - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہو تو کل کے اول جزء مین واقع ہوجاتی ہے ف - یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پڑجاتی ہے جبکہ نیت نہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ مین نے آخر جزء مین نیت کی تھی

تو قاضی نہیں تصدیق کریگا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے مین نہین تصدیق کرتا تھا۔ وہذا لان حذف فی واثباتہ
سواء۔ اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (مین) کو نکال ڈالنا یالانا دونون برابر ہین ف۔ خواہ کہو کہ کل کے روز مین طالقہ ہی
یا کہو کل کے روز طالقہ ہی۔ لانہ ظرف فی الحالین۔ کیونکہ کل کا روز تو دونون حال مین ظرف ہی۔ ولابی حنیفۃ رح انہ نوی
حقیقۃ کلامہ لان کلمۃ فی للظرف والظرفیۃ لاتقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ اسنے آخری جزو مین واقع
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنے مین) واسطے ظرف کے ہی اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہین کہ
تمام دن کو گھیر لے ف۔ بلکہ کل کسی وقت مین طلاق واقع ہو تو حقیقت مین کل کے دن مین طالقہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت مین اسنے
کہا کہ کل کے روز مین طالقہ ہی اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہی جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن مین سب جزو برابر ہین کیونکہ اسکی نیت کچھ نہین تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
فرمایا۔ وتعیین الجزء الاول ضرورۃ عدم المزاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالضرور کوئی مزاحم نہین
فاذا عین آخر النہار کان التعیین القصدی اولی بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد
لیا ہو تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی ہی ف۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنے مین) کہکر اسنے دن کے کسی
جزو مین واقع ہونا حقیقی کلام کردیا۔ بخلاف قولہ غدا۔ برخلاف اسکے جب کل کا روز کہا ف۔ اور کل کے روز مین نہین کہا۔
تو کل کا روز پورا لیا۔ لانہ یقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھرپور کو مقتضی ہی۔ حیث وصفہا بہذہ الصفۃ مضافا
الی جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالقہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال واللہ لاصومن
عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ واللہ مین اپنی عمر بھر روزہ رہونگا ف۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہی کیونکہ اسنے عمر مین نہین کہا۔ ونظیر الاول
لاصومن فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ مین اپنی عمر مین روزہ رکھونگا ف۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
قسم پوری ہوجائیگی۔ وعلی ہذا الدہر وفی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال مین کہنا۔ ف۔ فقہا مین اختلاف ہی کہ دہر
کس قدر زمانہ ہی چنانچہ باب قسم مین آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کردیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہی کہ واللہ تمام دہر روزہ رکھونگا تو لازم ہی
کہ برابر سال رکھے سواے عید الفطر عید والتشریق کے اور اگر کہا کہ واللہ دہر مین روزہ رکھونگا تو ماہ رمضان کافی ہی مگر آنکہ نفل مراد ہو
تو کسی روز کافی ہی۔ پھر واضح ہو کہ عربی زبان مین غد کے معنے جو کل کا روز آویگا۔ اور امس وہ کل کا روز جو گذر گیا۔ ولو قال انت
طالق امس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گذرے ہوے کل طالقہ ہی ف۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جورو نہ تھی۔ وقد تزوجہا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہی۔ لم یقع شئی۔ تو کچھ بھی واقع
نہوگی۔ لانہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق فیلغو۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف
منسوب کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہی تو یہ لغو ہوگی ف۔ کیونکہ اس حالت مین یہ عورت محض اجنبیہ تھی جسپر اسکو طلاق کا اختیار
ہی نہین ہی۔ کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالقہ ہی قبل اسکے کہ مین پیدا کیا جاؤن ف۔
تو یہ لغو ہوتا ہی۔ علاوہ اسکے یہ مقرر ہوچکا کہ انت طالق دراصل خبر ہی اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے ہین اور
یہان اسنے گذرے زمانہ سے خبر دی ہی۔ تو اسکو انشاے طلاق پر رکھنا ضرور نہوا۔ لانہ یمکن تصحیحہ اخبارا عن عدم النکاح
او عن کونہا مطلقۃ بتطلیق غیرہ من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح ہوتا ہی خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
کے ساتھ نکاح نہین تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی ف۔ اور آج میرے نکاح مین
میری منکوحہ ہی اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول مین کہ کل تو طالقہ تھی مجازی
معنی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہین تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہی۔ ولو تزوجہا اول امس

امس وقع الساعۃ۔ اور اگر اس عورت کو گزرے ہوئے کل سے پہلے سے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی ف۔ جبکہ کہا
کہ تو کل گزرے ہوئے طالقہ ہی۔ لانہ ما اسندہ الی حالۃ تنافیہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف نسبت نہیں کیا جو
طلاق سے منافی ہو ف۔ کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولا یمکن تصحیحہ اخبارا ایضا۔ اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا۔
ف۔ کیونکہ گزرے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فکان انشاءً۔ تو لامحالہ یہ کلام جملہ انشائیہ ہوا
والانشاء فی الماضی انشاء فی الحال فیقع الساعۃ۔ اور ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہی تو اسی دم طلاق واقع
ہوجائیگی۔ ف۔ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجک
لم یقع شیئ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہی قبل اسکے کہ میں اسے تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہوگی۔ لانہ اسندہ الی حالۃ منافیۃ
کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہی ف۔ اسوقت طلاق کا مختار ہی نہیں تھا۔ فصار کما اذا قال
طلقتک وانا صبی او نائم۔ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا ف۔
تو منافی حالت کی وجہ سے واقع نہوگی۔ او یصح اخبارا علی ما ذکرنا۔ یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہی چنانچہ ہم ذکر کرچکے ف۔
یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو مجھسے طالقہ یعنی جدا اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی
تو اب جائز نہوا کہ اسکو انشاء سے طلاق ٹھہراویں۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ اگر محتمل وقت و محتمل شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق
ما لم اطلقک۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہی اسوقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف۔ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہی کہ جب تک کہ میں تجھے
طلاق نہ دیدوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہی۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت۔ او متی لم اطلقک۔ یا ہرگاہ
کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہی لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ او متی ما لم اطلقک۔ یا ہرگاہ کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں ف۔ یعنی متی کے آگے حرف ما زائد کیا۔ اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہی۔ الحاصل عورت سے کہا کہ
تو طالقہ ہی وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا ہرگاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا جبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ وسکت۔ اور بعد
اس کلام کے خاموش ہوا تو۔ طلقت۔ عورت طالقہ ہوگئی۔ لانہ اضاف الطلاق الی زمان خال عن التطلیق۔ کیونکہ
اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو ف۔ کیونکہ حاصل کلام یہی ہی کہ جو وقت ایسا گزرے جسمیں تجھے
طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہی۔ وقد وجد حیث سکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اسنے سکوت کیا ہی۔ وہذا لان کلمۃ
متی ومتی ما صریح فی الوقت لانہما من ظروف الزمان۔ اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا
جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اسواسطے کہ لفظ متی اور متی ما۔ دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانے میں سے
ہیں۔ وکذا کلمۃ ما للوقت قال اللہ تعالی ما دمت حیا۔ اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہی چنانچہ اللہ تعالی نے
فرمایا۔ ما دمت حیا ف۔ یعنی عیسی علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالی نے مجھے نماز و روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔
ای وقت الحیوۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ
ہی اگر میں تجھے طلاق نہ دوں ف۔ یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر کہا۔ لم تطلق حتی یموت۔ تو عورت نہیں طالقہ ہوگی
یہانتک کہ مرد مرجاوے ف۔ تو مرد کے مرتے ہی طالقہ ہوجائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے مایوسی ہوگئی۔ لان العدم
لا یتحقق الا بالیاس عن الحیاۃ وہو الشرط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں متحقق ہوگا مگر زندگی سے مایوسی کے ساتھ اور شرط یہی تھی
ف۔ یعنی طالقہ ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جبھی متحقق ہوا کہ وہ مرگیا اور یاس ہوگئی۔ کما فی قولہ
ان لم آت البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں ف۔ تو تو طالقہ ہی پس جب تک زندہ ہی عورت طالقہ نہوگی
کیونکہ ابھی امید ہی کہ شاید بصرہ آوے اور جبھی مرا تو عورت طالقہ ہوگئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہی۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مرگئی

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ ۔ موتہا بمنزلۃ موتہ ہو التصحیح ۔ عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے ف ۔ بخلاف
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے ن ۔ رہا یہ کہ کلمہ اذا ۔ یا ۔ اذا ما ۔ شرط و وقت دونوں میں مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا ۔ ولو قال
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے ۔ او اذا ما لم اطلقک ۔ یا جبھی کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں ف ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسکے معنی یہ کہ اگر وقت گذر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا ۔ لم تطلق حتی
یموت عند ابی حنیفۃ ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک طالقہ نہیں ہوگی یہانتک کہ مرجاوے ف ۔ پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب
وقت بالکل گذر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کرسکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے ۔ وقالا تطلق حین سکت
اور صاحبین نے کہا کہ جس دم چپ ہوا وہ طالقہ ہوگئی ف ۔ اس بنا پر کہ اذا میں شرط کے معنی نہیں ہیں ۔ لان کلمۃ اذا للوقت
قال اللہ تعالی اذا الشمس کورت ۔ کیونکہ کلمہ اذا معنی وقت ہے اللہ تعالی نے فرمایا اذا الشمس کورت ف ۔ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ
وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہو جائیگا ۔ یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرطیہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے ۔ اور واضح ہو کہ شرط و جزا میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی
شرط نہیں چنانچہ کہا ۔ وقال قائلہم ۔ واذا تکون کریہۃ ادعی لہا + واذا یحاس الحیس یدعی جندب + اور عرب کے
شاعر نے کہا ۔ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں + اور جب حلوا مانڈا تیار ہوتا ہے تو جندب کی
دعوت ہوتی ہے ف ۔ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا ۔ اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ (اذا تکن) اور (ادعی) کی جگہ
(ادع) رہتا ۔ اور (یحاس و یدعی) کی جگہ (یحس و یدع) رہتا ۔ اور اگر ایسا رہے تو وزن شعر خیر باد کہہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط
نادر ہیں بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے ۔ فصار بمنزلۃ متی و متی ما ۔ تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہوگیا ف ۔ اور چونکہ متی میں
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یوں ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متی و اذا میں فرق نہیں نکلا ۔ ولہذا
لو قال لامرأتہ انت طالق اذا شئت ۔ اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے
ف ۔ یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے ۔ لا یخرج الامر من یدہا بالقیام من المجلس
کما فی قولہ متی شئت ۔ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہو گا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے ف
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت ۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا میں فرق نہوا برخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے ۔ ولابی حنیفۃ انہ یستعمل فی الشرط ایضا ۔ اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے ف ۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گذری اور شرط کی مثال
قال قائلہم ۔ عرب کے شاعر نے کہا ۔ واستغن ما اغناک ربک بالغنی + اور بے پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب
تونگری کے ساتھ ف ۔ یعنی جبتک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پرواہ مت کر ۔ چاہے میلا و موٹا کپڑا پہن لے + واذا
تصبک خصاصۃ فتجمل ۔ اور جب تجھے محتاجی پہونچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ ف ۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
دشمن خوش نہوں کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہنا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے فقیر پر تو شہرت کے معنی سمجھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں
اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو اذا تصبک مجزوم نہوتا بلکہ اذا تصیبک ی ب کے ساتھ ہوتا ۔ پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے ۔ فان ارید بہ الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید بہ الوقت تطلق
پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی

ف پس اب شک پیدا ہوگیا- فلا تطلق بالشک والاحتمال- تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہوگی ف خلاصہ یہ کہ شک مین حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہی کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہین مٹتی ہی اور جو چیز ثابت نہو وہ شک سے نہین جمتی - اور یہان نکاح ثابت ہی پس شک سے نہین جائیگا- بخلاف مسئلۃ المشیتہ- بخلاف مسئلہ مشیت کے ف یعنی جسمین عورت کو اختیار دیا ہی تو وہان بھی اذا شئت کہنے مین یہی احتمال ہی کہ وہ شرطیہ ہی یا ظرفیہ ہی تو وہان بھی شک پڑا- لانہ علی اعتبارانہ للوقت لایخرج الامر من یدہا کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہی یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہو- وعلی اعتبارانہ للشرط یخرج- اور بلحاظ اسکے کہ اذا شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے ف جبکہ مجلس بدلی ہی - والامر صار فی یدہا فلا یخرج بالشک والاحتمال- اور یہان عورت کے اختیار مین امر طلاق ہو چکا ہی تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہین ہوگا- ف لہذا مشیت کے مسئلہ مین یہ حکم ہی کہ عورت کو اختیار رہیگا اور یہ حکم اسوجہ سے نہین کہ اذا متی کے صرف وقت کے معنی مین ہی جیسا کہ صاحبین کا خیال ہی بلکہ اسلیے کہ اذا کا حال مشکوک ہی اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہوگا- اور یہان نکاح قائم ہی وہ شک سے طلاق نہوگا- وہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیۃ- اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ مرد کی کچھ نیت نہو ف اور اگر اسنے کہا کہ انت طالق اذا لم اطلقک- تو طالقہ ہی جب مین تجھے طلاق نہ دون- اور کہا کہ میری اسمین نیت ہی ت بالاتفاق اسکی نیت پر حکم ہوگا- اما اذا نوی الوقت یقع فی الحال پس اگر اسنے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جسوقت تجھے طلاق نہ دون تو عورت فی الحال ہاتھو ہونے پر طالقہ ہو جائیگی ف یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی- ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر- اور اگر اسنے شرط کی نیت کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دون تو طالقہ ہی تو طلاق آخر عمر مین واقع ہوگی ف یہی صاحبین کا قول ہی- لان اللفظ یحتملہما- کیونکہ لفظ ان دونون معنی کو محتمل ہی ف تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاوینگے جیسا کہ سابق مین بیان ہوا ہی ولو قال انت طالق ما لم اطلقک انت طالق - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہی وقتیکہ مین تجھے طلاق نہ دون تو طالقہ ہی- فہی طالق بہذہ التطلیقۃ- تو استحسانا وہ عورت اسی تطلیقہ سے طالقہ ہوئی- معناہ قال ذلک موصولا بہ- اور معنی استحسان یہ کہ اسنے انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا ف تب یہی تطلیقہ واقع ہوگی- توضیح یہ ہی کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق نہ دون تب تو طالقہ ہی لیکن اسنے طلاق دیدی تو پھر مضاف طلاق بقولہ انت طالق ما لم اطلقک- کی وجہ سے طلاق نہوگی کیونکہ وہ خاموش نہین ہوا بلکہ انت طالق کہکر اسنے طلاق دیدی- والقیاس ان یقع المضاف- اور قیاس یہ چاہتا ہی کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو- فیقعان ان کان مدخولا بہا وہو قول زفر رح لانہ وجد زمان لم یطلقہا فیہ وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منہا- تو دو طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفر رح کا قول ہی کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جسمین اسنے عورت کو طلاق نہین دی اگرچہ زمانہ قلیل ہی اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فراغت کا ہی ف کیونکہ بعد اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہی کہ اسنے طلاق دی- اور جب تک صرف انت - اطا- کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنے طلاق نہین دی ہی تو عورت کو طالقہ ہونا چاہیے مترجم کہتا ہی کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہین کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق نہ دون تو طالقہ ہی پس اتنا زمانہ جسمین طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اسمین طلاق نہو تو البتہ طالقہ ہوگی اور یہان اسنے ملا کر انت طالق کہدیا کچھ زمانہ نہین چھوڑا تو مضاف طلاق نہین ہوسکتی ہان یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی- لہذا قیاس ترک کرکے استحسان لیا گیا- وجہ الاستحسان ان زمان البر مستثنی عن الیمین بدلالۃ الحال- استحسان کی وجہ یہ ہی کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم مین سے مستثنی ہی بدلالت حال ف گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے تک کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جسمین مین تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہی کیونکہ حالت ہی کا مقتضی ہی- لان البر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقیق البر الا ان یجعل ہذا القدر مستثنی- کیونکہ قسم مین سچا ہونا اصلی مقصود ہی اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہین مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے ف بلکہ دلالت کلام یہی ہی کیونکہ اسنے جب کہا

کہ ایسا زمانہ گذرے جسمین تجھے طلاق ندوں تو تو طالقہ ہے پس ضرور اتنا زمانہ دیکھا جاوے جسمین وہ طلاق دیسکتا تھا یعنی انت طالق
پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم خلاف دلالت کلام ہے - والاصل فیہ حلفت لا یسکن ہذہ الدار فاشتغل بالنقلۃ من ساعتہ
اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہونگا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل کرنے میں مشغول
ہوگیا ف۔ تو استحسانا منتقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنیٰ ہے - واخواتہ علی ما یاتیک فی الایمان انشاء اللہ تعالیٰ -
اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الایمان میں انشاء اللہ تعالےٰ آوینگے ف۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول میں - ومن قال
لامرأتہ یوم اتزوجک فانت طالق فتزوجہا لیلا طلقت - جسنے ایک عورت سے کہا کہ جسدن تجھے تزوج کروں پس تو طالقہ ہے
پھر اس عورت سے رات کو نکاح کیا تو بھی طالقہ ہو جائیگی ف۔ کیونکہ یوم یعنے دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلق [illegible]
وقت ہی مراد ہے چنانچہ فرمایا - لان الیوم یذکر ویراد بہ بیاض النہار - کیونکہ یوم یعنے دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن
مراد لیا جاتا ہے - فیحمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصوم - تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
ملایا جاوے جو دراز وقت میں ہوتا ہے جیسے روزہ ف۔ یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کرونگا - والامر بالید - اور جیسے ہاتھ میں اختیار
دینا ف۔ مثلا عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہے جس دن میں فلاں شخص آوے - لانہ یراد بہ المعیار وہذا الیق بہ - اسکی وجہ
یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس
فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہو جیسے روزہ ہے کہ ابتدا سے انتہا تک روزہ میں گھرا ہے [illegible]
نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دراز ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہے - اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں تو
یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جاویں کیونکہ اسمیں فرائض و بہت سی چار چار نوافل ہو سکتی ہیں لہذا اسنے کہا کہ فرض کی نیت ضروری ہے بخلاف
معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اسنے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اسوقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش
نہیں ہے جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو
مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے - کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے - و
یذکر ویراد بہ مطلق الوقت - اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے ف۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا ہے
اسکے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہیں چاہتا ہے - قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ - یعنی اللہ تعالیٰ نے
جہاد میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں اپنی پیٹھ دیکر بھاگے الخ ف۔
اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جو رات میں بھاگے وہ مذموم
نہیں بلکہ - المراد بہ مطلق الوقت - اس سے مراد مطلق وقت ہے ف۔ کسی وقت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ
موازنہ ٹھیک ہو - فیحمل علیہ اذا قرن بفعل لا یمتد - تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
جو فعل دراز نہیں ہوتا ف۔ جیسے آنا یا پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے - رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہے
والطلاق من ہذا القبیل - اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے ف۔ کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی
اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نہ چاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے - فینتظم اللیل والنہار - تو رات و دن دونوں کو شامل
ہوگا ف۔ تو خواہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قولہ جسدن تجھے نکاح کروں معنی یہ کہ جسوقت تجھے نکاح کروں
تو طالقہ ہے - پھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں ہیں ورنہ حقیقۃ میں دن کے معنی روز روشن ہیں - ولو قال عنیت بہ بیاض
النہار خاصۃ - اور اگر اسنے کہا کہ میں نے خاصکر روز روشن مراد لیا ف۔ [illegible] کہا تھا کہ تجھے جسدن نکاح کروں تو

طالقہ ہو یعنے اگر تجھسے روز روشن مین نکاح کردن تو تو طالقہ ہی اسی واسطے مین نے اس عورت سے رات مین نکاح کیا ہی۔ دین فی القضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کریگا کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہین واللیل لا یتناول الا السواد والنہار لا یتناول الا البیاض خاصۃ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنے رات نہین شامل مگر خاصۃ تاریکی کو اور نہار یعنے دن نہین شامل مگر خاصۃ روشنی کو اور لغت یہی ہی ف۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃً اللہ تعالے کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولی سچا ہوگا۔ رہا جو محاورہ کہ اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہی جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہین چاہتا ہی تو یہ مجازی استعمال ہی پھر جب اسنے حقیقت کی نیت بیان کی تو حقیقت صحیح ہی۔

فصل۔ ومن قال لامراتہ انا منک طالق۔ جسنے اپنی جورو سے کہا کہ مین تجھسے طالق ہون۔ فلیس بشیٔ وان نوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہین ہی اگرچہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال انا منک بائن۔ اور اگر کہا کہ مین تجھسے بائن ہون ف۔ یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا مین تجھپر حرام ہون۔ ینوی الطلاق فہی طالق۔ حالانکہ اسکی نیت طلاق ہی تو عورت طالقہ ہو جائیگی۔ وقال الشافعی لا تطلق فی الوجہ الاول ایضا اذا نوی۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ پہلی صورت مین بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اسنے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملکت المطالبۃ بالوطی کما یملک ہو المطالبۃ بالتمکین وکذا الحل مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونون مین مشترک ہی حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہنچتا ہی جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہونچتا ہی اور اسیطرح حلت بھی دونون مین مشترک ہی ف۔ الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہی کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہی کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو وطی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہی۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہی جیسے عورت کیطرف صحیح ہی ف۔ یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ و حلت دور ہوئی۔ یون ہی مرد کی طرف خود کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحریم۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہی اگر کہا کہ مین تجھسے بائن یا تجھپر حرام ہون جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ القید وہو فیہا دون الزوج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق اصل مین بیڑی زائل کرنے کے لیے ہی اور بیڑی کا وجود عورت مین ہی نہ شوہر مین ف۔ تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت رائگان ہی۔ الا تری انہا ہی الممنوعۃ عن التزوج بزوج آخر والخروج۔ کیا نہین دیکھتے کہ عورت ہی تو منع کی گئی ہی کہ دوسرے شوہر سے نکاح نکر سکے اور گھر سے باہر نہ جاوے ف۔ کیونکہ اسکے پاؤن مین شوہر کی بیڑی ہی۔ اور شوہر آزاد ہی اسکو یہ باتین منع نہین ہین۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہین۔ ولو کان لازالۃ الملک فہو علیہا لانہا اور اگر فرض کرین کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہی تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے ف۔ تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ مین تجھسے یعنی تیری طرف سے طالق ہون محض بیجا ہی۔ لانہا مملوکۃ والزوج مالک۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہی اور شوہر اسکا مالک ہی۔ ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوحہ رکھا جاتا ہی ف۔ اور شوہر ناکح و مالک ہی۔ بخلاف الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ وہی مشترکۃ۔ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کے لیے ہی اور وہ دونون مین مشترک ہی۔ وبخلاف التحریم لانہ لازالۃ الحل وہو مشترک۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہی حالانکہ حلت دونون مین مشترک ہی۔ فصحت اضافتہما الیہما ولا یصح اضافۃ الطلاق الا الیہا۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت دونون کی طرف صحیح ہی اور طلاق کی نسبت نہین صحیح ہی سواے عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحدۃ اولا فلیس بشیٔ

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق ہے یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے ف۔ یہی قول ائمہ ثلثہ رحہم کا ہے۔ ع۔ قال رحمہ اللہ کذا ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف رح نے کہا کہ یوں ہی جامع صغیر میں بدون ذکر اختلاف کے مذکور ہے ف۔ لیکن اسمیں اختلاف ہے۔ وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف آخرا۔ اور یہ ابوحنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ وعلی قول محمد و ہو قول ابی یوسف اولا تطلق واحدۃ رجعیۃ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اسپر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ذکر قول محمد فی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأتہ انت طالق واحدۃ اولاشئ۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایسنے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمد نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ولا فرق بین المسألتین۔ اور دونوں مسئلوں میں کچھ فرق نہیں ہے ف۔ کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طالق ہے یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلث یا نہیں ہے سب ایک معنی ہیں۔ ولو کان المذکور ہہنا قول الکل۔ اور اگر یاد کہ جو حکم یہاں مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد روایتان۔ تو امام محمد سے دو روایتیں ہیں ف۔ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہ انہ ادخل الشک فی الواحدۃ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ف۔ کیونکہ تو طالق واحدۃ یا نہیں۔ کہا تو شک واحدہ میں ہے۔ لدخول کلمۃ او بینہا وبین النفی۔ کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط اعتبار الواحدۃ۔ تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہوگیا۔ ویبقی قولہ انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہگیا ف۔ اور انت طالق سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ انت طالق اولا۔ برخلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طالقہ ہو یا نہیں ہے ف۔ تو یہاں طالقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالقہ بھی باقی نہ رہا۔ لانہ ادخل الشک فی اصل الایقاع فلا یقع۔ کیونکہ اسنے اصل واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہوگی۔ ولہما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا ف۔ ورنہ وقوع نہوگا۔ تو یہ نہیں ہو سکتا کہ واحدۃ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالقہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالقہ کا مع عدد مذکور کے ہوگا ورنہ نہوگا۔ الاتری انہ لو قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلثا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ ثلث ہے۔ تطلق ثلثا۔ تو اسپر تین طلاق واقع ہونگی ف۔ یہ نہوگا کہ طالقہ سے طلاق واقع ہو پھر ثلث سے تین طلاق واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالقہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للغا ذکر الثلث۔ اور اگر طالقہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہو جاتا ف۔ بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالقہ ثلث عرف شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اگر وہ عدد نہو تو کچھ بھی وقوع نہوگا۔ وہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ہو المنعوت المحذوف۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوف ہے جو کلام میں سے حذف ہے ف۔ جسکی صفت واحدۃ یا ثلث لاتے ہیں معناہ انت طالق تطلیقۃ واحدۃ۔ انت طالق واحدۃ کے معنے یہ ہیں کہ تو طالقہ تطلیقہ واحدۃ ہے ف۔ یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تو طالقہ ہے۔ علی ما مر۔ چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ واذا کان الواقع ما کان العدد نعتا لہ۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے ف۔ واحدہ یا تین۔ کان الشک داخلا فی اصل الایقاع فلا یقع شئی تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہوگی ف۔ تو خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھپر طلاق واقع کرنا ایکبار ہے یا نہیں ہے جو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فافہم۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ میری موت کے ساتھ ہے یا کہا کہ تو طالقہ اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس بشئ۔ تو یہ کچھ نہیں ہے ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے

تو واقع نہوگی - لانہ اضاف الطلاق الی حالۃ منافیۃ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف منسوب کیا جو طلاق سے منافی ہے - لان موتہ ینافی الاہلیۃ - کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے ف یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہین رہی - و موتہا ینافی المحلیۃ - اور زوجہ کی موت منافی محلیت ہے ف یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہین رہی - ولابد منہما - حالانکہ طلاق واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے ف اسی واسطے مرد مجنون و طفل و خوابیدہ کی طلاق نہین پڑتی - اور زوجہ باندی وغیرہ سے نکاح قائم نہو کسی طلاق کا محل نہین جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہین ہے - و اذا ملک الزوج امراتہ - اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جورو کا ف مثلاً اسکی جورو کسی غیر کی لونڈی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا او شقصا منہا - یا جورو کے کسی حصہ کا ف مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اسکو میراث مین آدھی یا کم و بیش مل گئی - او ملکت المراۃ زوجہا او شقصا منہ - یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہوگئی ف مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے - وقعت الفرقۃ - تو شوہر و زوجہ مین جدائی واقع ہوجائیگی - للمنافاۃ بین الملکین - کیونکہ دونون طرح کی ملک مین منافات ہے ف یعنی نکاح کی ملکیت اور رقبہ کی ملکیت دونون جمع نہین ہوسکتی ہین - اما ملکہا فلاجتماع بین المالکیۃ و المملوکیۃ - چنانچہ زوجہ کے مالک ہوتے مین پس بوجہ مالک و مملوک کے جمع ہونے کے ف یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہین بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور زوجہ اسکی خدمتگار مملوکہ ہے حتی کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہونچاوے حالانکہ وہ تو اسکا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہین ہے - واما ملکہ ایاہا فلان ملک النکاح ضروری ولا ضرورۃ مع قیام ملک الیمین فینتفی - رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک مین آگئی تو کچھ ضرورت نہین رہی پس ملک نکاح دور ہوجائیگی ف علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع مین معتبر ہین وہ لونڈی کو حاصل نہین ہین تو لونڈی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے - رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہوگئی - و لو اشتراہا ثم طلقہا لم یقع شئی - اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہین واقع ہوگی - لان الطلاق یستدعی قیام النکاح - کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو - ولا بقاء لہ مع المنافی لا من وجہ ولا من کل وجہ - حالانکہ نکاح کا باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہین نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے ف برخلاف اسکے جو عدت مین ہو - وکذا اذا ملکتہ او شقصا منہ لایقع الطلاق لما قلنا من المنافاۃ - اور اسیطرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہوگئی تو شوہر کی طلاق اسپر نہین واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کرچکے - وعن محمد انہ یقع لان العدۃ واجبۃ - اور امام محمدؒ سے نوادر مین روایت ہے کہ اس صورت مین طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ عدت واجب ہے ف یعنی عورت پر جسنے خریدا ہے جدائی کی علت واجب ہے - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اسپر نہین پڑیگی - لانہ لا عدۃ ہناک حتی حل وطیہا لہ - کیونکہ وہان کچھ عدت نہین چنانچہ مالک کو اس سے وطی حلال ہے - وان قال لہا وہی امۃ لغیرہ انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک - اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے بدو طلاق بمعیت اپنی مولی کی عتق کے ف یعنی تیرا مولی جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہین - فاعتقہا ملک الزوج الرجعۃ - پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہے ف کیونکہ باندی کی طلاقین اگرچہ کل دو ہین لیکن جب آزاد ہوجاوے تو اسکی طلاقین تین ہوجائینگی اور یہان یہی ہوگیا - لانہ علق التطلیق بالاعتاق او العتق - کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہوجانے پر معلق کیا - لان اللفظ ینتظمہا - کیونکہ لفظ ان دونون کو شامل ہے ف چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
بہرحال اسنے تطلیق کو مولیٰ کے آزاد کرنے یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے تو یہ آزادی شرط ٹھہری - والشرط ما کان
معدوما علی خطر الوجود - اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو ف - اسی واسطے یوں نہیں بولتے
کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤنگا کیونکہ یہ ہی ہوگا بلکہ اگر کل کھلا رہا تو آؤنگا - کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر یہ کہ
وللحکم تعلق بہ والمذکور بہذہ الصفۃ - اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو - حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
پر ہے ف - کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ کی طرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے
کے واسطے یہ شرط ہے - پھر فرمایا کہ - والمعلق بہ التطلیق - اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے ف - خود طلاق نہیں معلق ہے
یعنی جب ہمنے ثابت کردیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اسے ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آیا طلاق معلق ہے یا تطلیق - تو فرمایا کہ تطلیق معلق
ہے - لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا - کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا تصرف قولی جب معلق ہوا تو شرط
پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا ف - ابھی تطلیق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہوچکا - تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف
سے آزادی حاصل ہوگی اسوقت شوہر کی طرف سے تطلیق کا وجود ہوگا - ابھی صرف قول ہے - واذا کان التطلیق معلقا
بالاعتاق او العتق یوجد بعدہ - اور جبکہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق یا عتق
کے پائی جاویگی ف - تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا وطلاق سے متعلق ہوا ثم الطلاق
یوجد بعد التطلیق - پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائیگی ف - یعنی جب تطلیق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
فیکون الطلاق متاخرا عن العتق - تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا ف - اور وہ اسکے بعد کہ وہ عورت آزاد ہوچکی ہے فیقع اوقعہا
وہی حرۃ - تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملیں کہ وہ آزاد ہے ف - فلا تحرم حرمۃ غلیظۃ بالثنتین - تو یہ عورت
صرف دو طلاق سے حرام بحرمت غلیظہ نہ ہوگی ف - بلکہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے -
یبقی شیء وہو ان کلمۃ مع للقران - ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہے ف - اور شوہر نے مع
عتق مولاک - کہا تھا یعنی تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ملی ہوئی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکالا کہ طلاقیں بعد آزادی کے ہونگی
قلنا قد یراد بہا التاخر - ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسرا جیسا کہ اللہ تعالیٰ
کے قول میں فان مع العسر یسرا - ف - یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے - یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ درمیان میں کچھ
فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہرا - فیحمل علیہ - تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا - بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
بدلیل اس امر کے جو ہمنے معنی شرط سے ذکر کیا - ف - یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلیق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلیق ہونا
واجب ہے پس لامحالہ مع عتق مولاک کے یہی معنی ہوئے کہ بعد تیرے مولیٰ کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھپر دو طلاقیں
ہیں - فافہم - ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتین - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا روز آوے
تو تو طالقہ بدو طلاق ہے - وقال المولیٰ اذا جاء غد فانت حرۃ - اور مولیٰ نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزاد ہے - فجاء
الغد - پھر کل کا روز آیا ف - تو وہ مطلقہ غلیظہ ہوگئی - لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ - وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہانتک کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف - بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کرسکتی ہے - وعدتہا ثلث حیض - اور اسکی
عدت تین حیض ہیں ف - پس طلاق کے حق میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق میں آزاد کے مثل ہوئی - وہذا
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے - وقال محمد زوجہا یملک الرجعۃ - اور امام محمد رح نے
کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے ف - یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہونگی - لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولیٰ

حیث علقه بالشرط الذی علق به المولی العتق - کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تعلیق کو اسی شرط سے معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف یعنی جب کل کا روز آوے - اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی ہے تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے - وانما ینعقد المعلق سببا عند الشرط - بلکہ جبھی سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے ف تو جب کل کا روز آویگا اسی وقت گویا اسنے طلاق دی - اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد کیا - والعتق یقارن الاعتاق لانه علته - اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے ف اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے - والاصل ان الاستطاعة مع الفعل - اور اسکی اصل یہ ہے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ف یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے جبھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت وسبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کا روز ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کا روز ہوتے ہی شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی - فیکون التطلیق مقارنا للعتق ضرورة - تو طلاق دینا عتق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا ف اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی - کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے - فتطلق بعد العتق تو یہ عورت بعد عتق کے طالقہ ہوئی - فصار کما اذا کانت المسئلة الاولی - تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہوگیا - ولهذا یقدر عدتها بثلث حیض - اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی ف اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی - کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی - ولهما انه علق التطلیق بما علق به المولی العتق - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف یعنی کل کا روز شروع ہونے پس کل کے شروع جزء میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لونڈی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ معنی نہ ہو ثم العتق یصادفها وهی امة - پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے - فکذا الطلاق - تو یوں ہی طلاق ف اسکو ایسی حالت میں پہونچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہونچی ہیں - والطلقتان تحرمان الامة حرمة غلیظة - اور دو طلاقیں باندی کو بحرمت غلیظہ حرام کر دیتی ہیں - بخلاف المسئلة الاولی - برخلاف پہلے مسئلہ کے ف کہ اسمیں طلاقیں بعد عتق کے پہونچی ہیں جیسا کہ - لانه علق التطلیق باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناه کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو جب مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی جیسا کہ ہم تقریر کر چکے ف کہ اعتاق مولی کے ساتھ ہی یعنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے - خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولی کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزء ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہونچا تو باندی مطلقہ و آزادہ ہو گئی - اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے اسی واسطے ہمنے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی - بخلاف العدة - برخلاف عدت کے ف کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دیے جانے کے وقت یہ عورت باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہے تو کیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جواب یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے - لانه یؤخذ فیها بالاحتیاط - کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے ف اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے - وکذا الحرمة الغلیظة یؤخذ فیها بالاحتیاط - اور یوں ہی حرمت غلیظہ میں احتیاط اختیار کیجاوے ف کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہونگی

یا بقول امام محمدؒ نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بحرمت غلیظہ حرام ہوگئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ ولا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمدؒ نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے ف کیونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ شوہر نے تطلیق کو مولی کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق وعتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلیق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی لیکن اس دلیل میں دھوکا ہوگیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانہ علتہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن اسوجہ سے ہوا کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التطلیق لانہ علتہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلیق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے ف۔ تو جب تطلیق مقارن عتق ہے تو طلاق بھی مقارن عتق ہے۔ فیقترنان۔ تو طلاق وعتق دونوں مل گئے ف۔ پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تمنے خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق ووصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے ف۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنایہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی۔ ومن قال لامراتہ انت طالق ہکذا۔ اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے یشیر بالابہام والسبابۃ والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ ف۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو اتنی طالقہ ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان الاشارۃ بالاصابع تفید العلم بالعدد فی مجری العادۃ اذا اقترنت بالعدد المبہم۔ کیونکہ جب مبہم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اٹھانا ملا دیں تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہوجاتا ہے ف۔ پس جیسے زبانی الفاظ اسواسطے بنائے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالقہ ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہوگیا کہ تین طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان و دلیل ہے۔ قال علیہ السلام الشہر ہکذا وہکذا وہکذا الحدیث۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الحدیث ف۔ دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کرلیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹ کو تین مرتبہ بیان کیا والحدیث فی الصحیحین عن ابن عمرؓ وفی مسلم عن سعد بن مالک وفی المستدرک عن عائشہ رضہ۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔ وان اشار بواحدۃ فہی واحدۃ وان اشار بالثنتین فہی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاق ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف۔ رہا یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارۃ تقع بالمنشورۃ منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے ف۔ یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بظہورہا فبالمضمومۃ منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا ف۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف کرے تو جنکو بند کر لیا ہے وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ واذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا ف۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لا قضاء۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو از راہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نکریگا۔ وکذا اذا نوی الاشارۃ بالکف۔ اور یونہی جب اسنے ہتھیلی سے اشارہ کا قصد کیا ف۔ تو بھی دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضاءً۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانۃ۔ حتی کہ پہلی صورت میں از راہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہونگی ف۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدۃ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی ف یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہے ولیکن ظاہر کے خلاف ہے اسی واسطے قاضی تصدیق نکریگا ف مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گویا نہیں ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے یعنی اتنی کہکر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم یقل ہکذا۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہیں کیا ف بلکہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور انگلیوں سے اشارہ کیا۔ یقع واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانہ لم یقترن بالعدد المبہم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملا ف یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار رہا۔ فبقی الاعتبار لقولہ انت طالق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا ف جس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ واذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا ف مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طالقہ ہے۔ کان بائنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔ مثل ان یقول انت طالق بائن او البتۃ۔ مثلاً کہے کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا تو طالقہ البتہ ہے ف بتہ بمعنی قطع ہے اور یہ دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو طلاق ہو جسمیں رجعت کا اختیار نہو لیکن یہ گنجایش ہے کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوم یہ کہ تین طلاق ہوجاوین حتی کہ نکاح بھی نہیں کرسکتا جب تک کہ عورت حلالہ نکرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیا اذا کان بعد الدخول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کلمہ ہو۔ لان الطلاق شرع معقبا للرجعۃ فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشروع فیلغو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہوسکے تو بائن سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کما اذا قال انت طالق علی ان لا رجعۃ لی علیک جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت کا اختیار نہیں ہے ف تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اختیار باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ نہوئی تو کنایہ سے بھی بدرجہ اولی بائنہ نہوگی۔ ولنا انہ وصفہ بما یحتملہ لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محتمل ہے ف یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ درمیان میں بالکل جدائی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول وبعد العدۃ تحصل بہ۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہوجاتی ہے ف اور بائن کے یہی معنی ہیں تو ظاہر ہوا کہ جس بات کو طلاق خود محتمل ہے اسی کو واسطے بیان کیا۔ بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہوکر پھر وصل ہوجاوے دوم یہ کہ جدائی ہوکر بالکل علیحدگی ہوجاوے۔ فیکون ہذا الوصف لتعیین احد المحتملین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف کرنا اسکے دو محتمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ گزرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ ومسألۃ الرجعۃ ممنوعۃ۔ رجعت والا مسئلہ ممنوع ہے ف یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتی کہ جب کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے۔ فتقع واحدۃ بائنۃ اذا لم تکن لہ نیۃ۔ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہو۔ او نوی الثنتین۔ یا اسنے دو طلاق کی نیت کی ہو ف تو بھی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذا نوی الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو ف یعنی مجھے تجھپر رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ تجھے تین طلاق ہیں۔ فثلث لما مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہونگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہوچکا ف کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ جنس ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کردیا کہ بائنہ ہوجانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑینگی مترجم کہتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طالقہ ہے اس بنا پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں۔ تو نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بائنہ کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالقہ جسکو شرع نے رجعی رکھا ہے بلکہ غیر رجعی کر دے اور یہاں اسنے مطلق طالقہ کہکر اسکو غیر رجعی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا طالقہ البتہ یا طالقہ ثلث ہے پھر کہتا کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔ ولو عنی بقولہ انت طالق واحدۃ وبقولہ بائن او البتۃ اخری یقع تطلیقتان بائنتان۔ اور اگر اسنے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہونگی۔ لان ہذا الوصف یصلح لابتداء الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کیجاوے ف۔ چنانچہ اگر اول سے یوں کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید میں گذرا کہ اپنی بیوی کو یہی کہا تھا کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد لی ہے پس جب کہا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔م۔ پھر پہلی رجعی نہیں بلکہ دونوں بائنہ ہونگی۔ وکذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ افحش طلاق سے ہے ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑیگی اور واضح ہو کہ فحش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجعی سے خارج ہوئی تو افحش ہو کر بائنہ ہوگئی۔ لانہ انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو افحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ وہو البینونۃ فی الحال۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بائنہ ہوجانا۔ فصار کقولہ بائن۔ تو گویا یوں کہا کہ تو طالقہ بطلاق بائن ہے ف۔ اگر وہم ہو کہ فاحش یا فحش حد اعتدال سے خارج ہے اور افحش تو انتہا سے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ کبھی افحش بمعنی فاحش آتا ہے تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی ہے پس اسی قدر تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے کذا ظہر للمترجم فاحفظہ۔م۔ اسیطرح اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت لمبی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق بائن ہوگی۔ ف۔ چنانچہ مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءہ۔ لما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب کہ تو طالقہ بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بائنہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعۃ۔ اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالقہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الرجعی ہو السنۃ فیکون البدعۃ و طلاق الشیطان بائنا۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعۃ لایکون بائنا الا بالنیۃ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ بدعت ہے تو یہ بائنہ طلاق نہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدعۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہوجاتی ہے ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جس میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔م۔ فلا بد من النیۃ۔ تو نیت ہونا ضرور ہے ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا فی طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ فافہم۔م۔ وعن محمد انہ اذا قال انت طالق للبدعۃ او طلاق الشیطان یکون رجعیا۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ بدعت یا بطلاق شیطان ہے تو رجعی طلاق ہوگی ف۔ تو امام محمد رح نے طلاق بدعت میں ابو یوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے متحقق ہوجاتا ہے ف۔ کیونکہ حالت حیض میں جماع نہ ہو تو بجائے طلاق دینا معصیت و اتباع شیطان ہے تو وہ طلاق الشیطان و بدعت ہوگئی۔ فلا تثبت البینونۃ بالشک۔ تو شک کے ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثابت نہیں ہوگا ف

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اسطرح ہوجائیگا کہ عورت جسوقت حیض سے ہو تو اسکی کہی ہوئی طلاق اسپر واقع ہو پس طلاق بدعت و طلاق شیطان ہوگئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنہ ہو تو بائنہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی احق للفتوی ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کالجبل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالقہ مانند پہاڑ کے ہے ف یعنی طلاق مانند کوہ تو بائنہ ہوگی۔ لان التشبیہ بہ یوجب زیادۃ لا محالۃ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لا محالہ زیادتی کو موجب ہے ف پھر زیادتی یا تو ذات میں ہو یعنی طلاقین تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے چنانچہ فرمایا۔ وذلک باثبات زیادۃ الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجاوے ف یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اسمیں زیادتی یہ کہ جدائی بائنہ ہوگئی۔ وکذا اذا قال مثل الجبل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ف یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز عینی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہا ان کہ یہاں مانند و مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہوسکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا اسکی بھی مشابہت ہوسکتی ہے مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ وقال ابو یوسف یکون رجعیا لان الجبل شیء واحد فکان تشبیہا بہ فی توحدہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی ف اور شاید مراد یہ ہے کہ جب اس شخص نے کچھ تعیین نہیں کی تو حاکم شرع تشبیہ کے وجوہ دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوجائے اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں مشابہت لی ہے تو بائنہ ہوجائیگی۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ حاکم شہید رح کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایۃ کے ہے لکھا کہ اگر کہا کہ تو طالقہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقین ہیں اور رکم میں قاضی تصدیق نکریگا جبکہ کہے میری مراد ایک طلاق تھی۔ ع۔ اور اگر دو کا دعوی کرے تو تصدیق ہونا چاہیئے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنہ ہے اور تین طلاقین نہونگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ احسن الطلاق وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بر وقت سنت بر وجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگرچہ حالت حیض میں دی ہو۔ اور ابن سماعہ میں ہے کہ تو طالقہ اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز ہے۔ ع۔ ولو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ اشد الطلاق ہے۔ او کالالف۔ یا مانند ہزار کے او ملا البیت۔ یا بھر گھر ہے۔ فہی واحدۃ بائنۃ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ الا ان ینوی ثلثا۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ ف۔ تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ ف۔ پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشد طلاق۔ دوم کالالف مانند ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔ اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ حکم اسواسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف پس لغت عرب میں شدت کے معنی مضبوطی و پکی کے ہیں پس طلاق شدید کے معنی طلاق مضبوط و محکم۔ وہو البائن۔ یہی طلاق بائن ہے۔ لانہ لا یحتمل الانتقاض والارتفاض۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحتملہ۔ اور رجعی طلاق قابل ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف۔ کیونکہ اسمیں جدا کیا پھر چاہا رجوع کرلیا۔ تو خالی رجعی پر کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مراد اسکا اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہو۔ تو تین طلاقین بھی بدرجہ اولی ایسی ہی ہیں بلکہ انمیں تو حالا ضرور ہے لہذا یہاں تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ انما تصح نیۃ الثلث لذکرہ المصدر۔ تین طلاقوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف یعنی اشد الطلاق میں طلاق مذکور ہے فعلی ہذا اگر یوں کہا ہو کہ تو طالقہ طلاقا

شدیدہ ہی تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ جبکہ مغلظہ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتوں کو محتمل ہوا اور ایک ادنیٰ درجہ ہی کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہی اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہی فاحفظہ م۔ یہ تو لفظ اول کا بیان تھا۔ **واما الثانی**۔ رہا بیان دوم ف۔ یعنی مانند ہزار۔ **فلانہ قد یراد بہذا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد اخری**۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہی اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہی ف۔ قوت کی مثال یہ کہ **یقال ہو الف رجل**۔ بولتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہی۔ **ویراد بہ القوۃ**۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہی ف۔ اور عدد کی تشبیہ خود ظاہر ہی۔ غرضکہ تو طالقہ مانند ہزار ہی اسمیں دونوں احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہی۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر مانند ہزار کے ہی۔ **فیصح نیۃ الامرین**۔ تو دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہی ف۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہی کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا امتیاز نہیں رہتا ہی پس وہ طلاق کی حیثیت سے اپنی قوی ہی۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت ہو م۔ **وعند فقدانہا**۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ **یثبت اقلہما**۔ دونوں میں سے کمتر کا ثبوت ہوگا ف۔ اور وہ ایک طلاق بائنہ ہی کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہی اور تین طلاق سے مغلظہ ہونا مشکوک ہی۔ **وعن محمد انہ یقع الثلث عند عدم النیۃ لانہ عدد فیراد بہ التشبیہ فی العدد ظاہرا**۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہی کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہی پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہی ف۔ اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہی لیکن ظاہر پر عمل واجب ہی جب تک کوئی مانع نہو پس تین طلاق ہونگی۔ **کما اذا قال انت طالق کعدد الالف**۔ جیسے کسی نے کہا کہ تو طالقہ مانند عدد ہزار کے ہی ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں ہی کہ تو طالقہ مانند ہزار ہی یہی حکم ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ **اما الثالث**۔ رہا لفظ سوم ف۔ گھر بھر طلاق۔ **فلان الشیئ قد یملأ البیت لعظمہ فی نفسہ وقد یملأ لکثرتہ**۔ تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہی کہ کبھی تو ایک چیز تمام کوٹھری کو بھر لیتی ہی اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہی اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کوٹھری کو بھرتی ہی ف۔ تو محتمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہی یا کثرت مراد ہی۔ **فای ذلک نوی صحت نیتہ**۔ تو دونوں میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہی ف۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہی تو وہ ایک طلاق بائنہ ہی اور اگر کثرت مراد ہی تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھرپور کا لحاظ کرکے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لیا دیں اسواسطے کہ بھرپور طلاقیں تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ **وعند انعدام النیۃ یثبت الاقل**۔ اور نیت نہ ہونے کی صورت میں جو کمتر ہی وہ ثابت ہوگی ف۔ یعنی تین طلاق مغلظہ سے کمتر ایک طلاق بائنہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات بیان کرنے میں بہت طول کلام ہی لہذا امام مصنف رح نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابوحنیفہ وانکے اصحاب کا موافق اختلافات اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ **ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح**۔ پھر قاعدہ کلیہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہی کہ۔ **انہ متی شبہ الطلاق بشیئ یقع بائنا ای شیئ کان المشبہ بہ**۔ جب اسنے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دیا تو طلاق بائن واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہی کوئی چیز ہو ف۔ بذات خود عظیم وکثیر وغیرہ ہو یا حقیر وقلیل وغیرہ ہو۔ **ذکر العظم اولم یذکر**۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نکیا ہو ف۔ یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چیونٹی کے سر کے ہی یا بڑائی وبزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چیونٹی کے کہا خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ **لما مر ان التشبیہ یقتضی زیادۃ وصف**۔ اسکی وجہ وہ ہی جو سابق میں

گذری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک ف
ور پہلی کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی ا
ن ذکر العظم یکون بائنا والافلا - او
کان المشبہ بہ - چاہے مشبہ بہ کوئی چیز ہو ف
ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چھوٹی کے سر سے ہو مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا - الغرض لفظ بزرگی سے معنی زیادتی ضرور ہے - لان ا
فیکون فی التوحید علی التجرید - کیونکہ تشبیہ کبھی فقط اکیلا فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف - مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی
و مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح تیری طلاق بھی ایک فرد ہے - پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود
تھی اس سے تجرید کرلی یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی - اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے - اما ذکر
العظم فللزیادۃ لامحالۃ - رہا بزرگی کا ذکر تو لامحالہ زیادتی کے واسطے ہوگا ف - لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
پہاڑ کا ملحوظ نہ ہونا معلوم مگر یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لامحالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر زائد ہو گئی - فافہم م - وعند زفر رح ان کان المشبہ بہ مما یوصف بالعظم
عند الناس یقع بائنا - اور زفر رح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی ف - قاضی یہی حکم کریگا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو -
والا فہو رجعی - اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہیگی ف
لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے حالانکہ فائدہ پر محمول کرنا اصل ہے
علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
مفتی مرحوم نے رائیگان کر دی - غفر اللہ تعالی لنا و لہ بفضلہ العمیم و ہو ارحم الراحمین - پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفۃ رح و قیل مع ابی یوسف رح - بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
استاد امام اجل ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رح کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی
امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں ف - قول دوم اظہر ہے - بیانہ فی قولہ مثل رأس الابرۃ مثل عظم رأس الابرۃ مثل الجبل مثل
عظم الجبل - اس اختلاف کا ظہور اس قول میں کہ تو طالقہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے
یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے ف - ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اسطرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ
مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر رح کے نزدیک رجعی ہے - اور جب کہا کہ سر سوئی
کے بڑائی کے مثل تو طالقہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے اور زفر کے نزدیک
رجعی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے - اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر رح کے نزدیک
بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو - اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل بزرگی پہاڑ کے
ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہو گئی اور زفر رح کے نزدیک پہاڑ
کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی بیان تشبیہ صحیح ہے م ع - اور یہ سب اس وقت ہے کہ
اسکی کچھ نیت نہو اور اگر اسنے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہے اور نیلیمی میں ہے کہ تو طالقہ مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بائنہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہو اور اگر سردی میں تو بائنہ ہے - اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ

شدیدہ ہی تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ بیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی پس جبکہ مغلظہ سے طلاق ہو اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو پس جب کلام مطلقہ شدیدی تشبیہ سے بائنہ ہو جاتا بہت بعید ہی ایک ادنی درجہ ہی کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہی اور اگر اسنے اعلی کی نیت کی تو ایسی صورت مین صحیح ہی کہ طلاق بطور سنت کا ملا … واقع ہو … جیسا … ساتھ … تیلی رحمہ سے منقول ہو چکا نشہ کریم۔ **ولو قال انت طالق تطلیقۃ شدیدۃ او عریضۃ او طویلۃ فہی واحدۃ بائنۃ**۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالق تطلیقۃ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ ہی تو یہ ایک طلاق بائنہ ہی۔ **لان ما لا یمکن تدارکہ یشتد علیہ وہو البائن**۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہی ف۔ پس بائنہ واقع ہوگی۔ **وما یصعب تدارکہ یقال لہذا الامر طول و عرض**۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اسکو کہتے ہیں کہ یہ لانبا چوڑا کام ہی ف۔ تو یہ بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ **وعن ابی یوسف انہ یقع بہا رجعیۃ لان ہذا الوصف لا یلیق بہ فیلغو**۔ اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہی کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کے لیے یہ وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہو گیا فقط خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہی۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہی جو امام مصنف نے ان صورتون کے واسطے اصل بیان کی کہ اذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ کان بائنا الخ۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے موصوف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی اور اسکی مثال مین طلاق بائن وافحش الطلاق واخبث الطلاق وطلاق الشیطان وطلاق البدعۃ … واشد الطلاق ومانند ہزار و تطلیقۃ شدیدۃ وطلاق طویل عریض تک صورتین ذکر کین تو ہر ایک صورت مین بائنہ واقع ہوگی … **والثلث … المدخول صحت نیتہ لتنوع البینونۃ علی ما مر والواقع بہا بائن**۔ اور اگر اسنے ان سب … الفاظ … مین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہی (ایک طلاق بائنہ طلاق) چنانچہ گذرا اور تین طلاقون سے بھی بائن ہوتی ہی … ف۔ تو بدون نیت کے جو کمتر ہی یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جیسا … تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت پر بائنہ مغلظہ واقع ہوگی۔ یہی صدر شہید رح نے ذکر فرمایا ہی۔ اور امام عتابی نے کہا کہ … صورتون … کہ … تطلیقۃ شدیدۃ … تو تین تطلیقۃ واحدۃ کے معنی حاصل ہین پس شمس الائمہ رح کے نزدیک تین طلاقون کی نیت صحیح نہیں ہی اور یہی … تطلیقہ طویلہ وعریضہ مین ہی اور اسی کو اختیار کرکے کہا کہ صحیح یہ کہ ان مین تین کی نیت نہیں صحیح ہی … کہا کہ یہی اصح ہی کیونکہ لفظ حسب وحدت کے واسطے متعین ہی تو احتمال نہ رہا پس بغیر محتمل مین نیت ثلث نہیں صحیح ہی … ایک ہی طلاق ہی لیکن طول و عرض کے صفت سے تین طلاقین نکالی گئین۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ … بالکل ساقط ہی کیونکہ طول و عرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعداد طلقات … نہیں ہو سکتی بلکہ … بائنہ … بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہی۔ ہان جواب یہ ہی کہ تطلیقہ مصدر ہی اور مصدر جنس ہی اور اسکا … وحدت کچھ منافی نہیں تو تین طلاقین جنس کامل ہی یعنی وہ ایک فرد ہی تو معنی یہ ہوے کہ مجھے تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہی اور یہ معنی ابتدا سے شرح جامی مین الکلمہ کے تار کے واسطے صحیح ہین پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہی۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول

یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان مین ہی ف۔ واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر عدت نہیں تو اسکی طلاق بائنہ ہو جاتی ہی جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گذرنے کے بائنہ ہوتی ہی۔ **واذا طلق الرجل امرأتہ ثلثا قبل الدخول بہا**۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقین دین ف۔ یعنی اگر تینون طلاقین مجموعہ بطور بدعت کے ایک کلمہ سے دیدین۔ **وقعن علیہا**۔ تو اسپر سب واقع ہو جائینگی ف۔ اور اسکا یہ اثر ہوگا

بدون حلالہ دوسرے شوہر کے
ہو ف۔ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق
ثلثا ف۔ تو طلاقاً مصدر مفعول مطلق
طالق ایقاعاً علیحدہ علیحدہ اسکا یہ قول کہ انت
ایک طلاق پڑکر بائنہ ہوگئی پھر ثلثا کہنا بیکار ہوا بلکہ [illegible] پڑی اور وہ تین طلاقین ہین جو تینون جملے ہے تو سب
طلاقین یکبارگی واقع ہوگئین ف۔ اور اسمین کچھ مشکل نہین کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے مین یہ نہ ہو کہ اول طلاق سے بائنہ
ہوگئی پھر دوسری کیونکر واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علیحدہ ہے اور طلاقاً ثلثا علیحدہ تو جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخولہ مین بولا جاوے
تو بالاتفاق تین طلاقین پڑینگی۔ پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقین ہون حالانکہ اسکے مفعول مطلق
اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے وہی مراد ہوتا ہے پس علیحدہ نہین ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر یکبارگی سب واقع ہوجاوینگی۔
فان فرق الطلاق۔ اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا ف یعنی تینون طلاقون کو متفرق دیا چاہا۔ بانت بالاولی ولم
تقع الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور دوسری و تیسری واقع نہوگی۔ وذلک مثل ان یقول
انت طالق طالق طالق۔ اور متفرق کی مثال یہی ہے کہ یوں کہے تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے۔ لان کل واحد ایقاع علیحدۃ
کیونکہ انمین سے ہر ایک لفظ طالق علیحدہ ایقاع ہے۔ اذلم یذکر فی آخر کلامہ ما یغیر صدرہ۔ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر مین
ایسا کوئی کلمہ نہین ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے یعنی توقف علیہ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر موقوف ہوجاوے ف
جیسے کہا کہ تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے اگر تو اس گھر مین جاوے۔ چونکہ آخر مین شرط ذکر کی تو یہ معنی نہین سمجھے کہ مین نے ایک
طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہوگئے کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو مطلقہ ہوگی۔ اسی طرح تو طالقہ
طالقہ طالقہ مجموعی ہے کیونکہ مراد یہ ہوئی کہ انت مطلقۃ طلاقاً ثلثا تو یہ پہلی صورت ہوگئی۔ اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہین کہا تو طالقہ یعنی
تجھمین صفت طالقہ ہے۔ اسیطرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طلاق
کہنا مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تو پہلی تطلیقہ فی الحال واقع ہوگی ف۔ پس وہ بائنہ ہوگئی۔ فتصادف الثانیۃ وہی
بائنۃ۔ پھر دوسری اسکو ایسی حالت مین پہونچی کہ وہ بالکل منقطع ہے ف۔ تو کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق واقع ہونے مین یہ شرط ہے کہ
زوجیت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی اجنبی عورت کو تین طلاقین دین پھر اسیوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے۔ وکذا اذا قال
انت واحدۃ وواحدۃ [illegible]۔ اور اسیطرح اگر عورت کو کہا کہ تو واحدہ اور واحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی
لما ذکرنا انہا بانت بالاولی۔ کیونکہ ہم ذکر کرچکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدۃ۔ اگر
شوہر نے عورت کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ ہے۔ فماتت قبل قولہ واحدۃ۔ مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مرگئی ف یعنی مرد کا
واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا کہ کیا وہ مطلقہ مری یا نہین تو وہم ہوتا ہے کہ انت طالقہ۔ تو طالقہ۔ اسی قدر سے طلاق
ہوچکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقاً واحدۃ پس اگر خالی انت طالق
کہتا تو واقع ہوجاتی [illegible] واقع ہوگی۔ کان باطلا۔ یہ کلام رائگان گیا۔ لانہ قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اسنے طالق وصف
کو عدد سے ملا دیا [illegible]۔ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع ہو العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے ف
کیونکہ اگر وصف اور عدد دونون معتبر ہون تو انت طالق ثلثا مین ایک طلاق ہو اور تین عدد ملکر چار ہوجاوینگی پس ایسی صورت مین فقط
عدد معتبر ہوتا ہے۔ فاذا ماتت قبل ذکر العدد فات المحل قبل الایقاع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت مرگئی
تو طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہوگئی۔ وکذا اذا قال انت طالق ثنتین او ثلثا۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالقہ

...ین مذکورۂ بالا ف کہ عدد معتبر کہنے

شدیدہ ہے تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ ساتھ از راہ معنی کے ہمجنس ہے ف
جبکہ مغلظہ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو پس جب کلام سالہ شدید ہے سے مسئلہ ہے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی
ایک ادنی درجہ ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہے اور اگر اسنے اعلی کی نیت کی معنی میں رہتا ہے۔ن - ولو قال انت طالق
... قبل واحدۃ - اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا تو ... واحدہ ہے ف - یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ
کے ہے - او بعدہا واحدۃ - یا ایک جسکے بعد ایک ہے وقعت واحدۃ - تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی ف - اور ایک طلاق دیگر
خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی - اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسنے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت
واحدہ قبل واحدہ - اور دوسری صورت واحدہ بعدہا واحدۃ - دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ ظرف ہے لیکن اول میں کوئی
ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالقہ بواحدہ ہے قبل واحدہ کے گویا کہتا ہے کہ یہ طلاق
واحدہ تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی - اور دوسری صورت صاف ہے کہ
واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی - جب یہ معلوم ہوگیا تو جاننا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع
ہوگی - یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے - والاصل انہ متی ذکر شیئین - اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اسنے دو چیزیں
ذکر کیں ف جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا - وادخل بینہما حرف الظرف - اور دونوں کے بیچ میں
لفظ ظرف لایا ف جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے - ان قرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور آخرا - اگر ظرف
کو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے ف جیسے دوسری صورت میں کہا کہ جو تو
بعدہا واحدۃ - دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعدہا صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری
طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی - اسکی مثالیں اور بھی ہیں - کقولہ جاءنی زید قبلہ عمرو - جیسے کہو کہ آیا زید
قبل اسکے عمرو ف - یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا پھر زید آیا - لہذا انت واحدۃ
بعدہا واحدۃ - کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہوگئی تو ظاہر ہے کہ پچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخولہ ہے یہ تو
اسوقت کہ ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ ملائی ہو - وان لم یقرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور اولا - اور اگر اسنے ظرف کے
ساتھ ہاء کنایہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے - کقولہ جاءنی زید قبل عمرو - جیسے آیا میرے
پاس زید قبل عمرو کے ف - یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمرو سے قبل ہے - پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحدۃ
قبل واحدۃ - یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدہ ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی - گویا اس سے
پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی - لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب
یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر ٹھہراؤں - والایقاع الطلاق فی الماضی
ایقاع فی الحال - اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے ف - کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان
کرنے وخبر دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی پیدا کرنے کا نام ہے - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں دی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ
کبھی بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے - لان الاسناد لیس فی
وسعہ - کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے - فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ
صفۃ للاولی - تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں مفہوم ہے وہ واحدہ اول کی صفت ہے ف - یعنی میں
اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے - یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں - حالانکہ معلوم ہے کہ...

کہ یہ حالت ہے وہ زمانہ ماضی میں ا
فتبین بالاولیٰ فلا تقع الثانیۃ۔ پھر
صورت یعنی واحدۃ بعدہا واحدۃ۔ تو فرمایا کہ
واحدۃ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف
پہلے ایک ہوئی فحصلت الابانۃ بالاولیٰ۔ تو اول واحدہ سے ساتھ عورت بائنہ ہو گئی ف پس بعد والی بیکار ہو گئی۔ اس
ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدۃ قبل واحدۃ۔ سے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اسی وجہ
ایک ہی سے بائنہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولو قال انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ تقع ثنتان۔ اور اگر اسنے کہا
کہ تو طالقہ واحدہ جسکے قبل واحدہ ہے تو وہ طلاق پڑ جاویگی۔ لان القبلیۃ صفۃ للثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
ہے۔ لاتصالہا بحرف الکنایۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ ہا کنایہ متصل ہے ف تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
ہے۔ حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے۔ فاقتضی ایقاعہا فی الماضی۔ تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی۔ وایقاعہا
فی الحال۔ اور خود زمانہ حال میں پڑی۔ غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایضا۔ لیکن طلاق کی شان ایسی
ہے کہ اسکا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ حال میں واقع ہو ف۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور حال میں
خود موجود ہے۔ فتقترنان فتقعان۔ تو دونوں مل گئیں پس دونوں واقع ہو جاوینگی ف۔ جیسے غیر مدخولہ سے کہا کہ تجھے دو طلاق
فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں۔ وکذا اذا قال انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃ تقع ثنتان۔ یونہی اگر کہا کہ تو طالقہ
واحدہ جسکے بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہونگی ف۔ کیونکہ جب اسنے شروع کیا کہنا کہ تو طالقہ واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن
کہا کہ یہ واحدہ جسکے بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہوگی بلکہ حال میں آویگی تو دونوں مل گئیں۔ لان البعدیۃ
صفۃ للاولیٰ۔ کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے ف۔ موافق اصل مذکور کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے۔ اسلئے کہ
واحدہ بعد واحدہ کے یہ معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے در اصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقتضی ایقاع
الواحدۃ فی الحال۔ تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل ہذہ۔ اور اس سے پہلے دوسری
واقع ہو ف۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق ماضی میں بھی فی الحال ہے۔ فتقترنان۔ تو دونوں طلاقین
مل گئیں ف۔ گویا اسنے کہا کہ فی الحال تجھے دو طلاقیں ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدۃ مع واحدۃ او معہا واحدۃ
تقع ثنتان۔ اور اگر اسنے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالقہ واحدہ کہ اسکے ساتھ ملی واحدہ ہے تو دو طلاقین
واقع ہونگی۔ لان کلمۃ مع للقران۔ کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے ف۔ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔
وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدۃ تقع واحدۃ۔ اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ واحدہ
کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکنایۃ تقتضی سبق المکنی عنہ لا محالۃ۔ اسواسطے کہ کنایہ مقتضی
ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ لامحالہ سابق موجود ہو جاوے ف یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود
ہو جب اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور جواب
یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہو لے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و تصور
میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مثلاً جسنے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کی انگلی کے ساتھ بیچ کی انگلی ملا کر اٹھا دوں پھر
جسنے دونوں کو ساتھ اٹھایا تو صحیح ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے۔ وفی المدخول بہا یقع ثنتان فی الوجوہ کلہا۔ اور

تاول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جب تک عدت نہ گزرے عورت کا طلاق واحدۃ و واحدۃ - اور اگر غیر مدخولہ خلوت - پھر وہ عورت داخل ہوئی - سو وقت کہ

شدید ہی تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو - مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ جبکہ مغلظہ یسہ طلاق ہوا ور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو - پس جب کلام مطلق ایک ادنی درجہ ہی کہ اس سے کم نہین ہوسکتا تو یہی متعین ہی اور اگر [illegible]

واحدۃ عند ابی حنیفۃ وقالا یقع ثنتان - تو ابو حنیفہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی - اور صاحبین نے کہا کہ دونون واقع ہونگی ف اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر مین گئی تو تیری جزا یہ کہ تجھپر ایک طلاق اور ایک طلاق ہی اور اگر شرط کو موخر کیا یعنی — ولو قال لہا انت طالق واحدۃ و واحدۃ ان دخلت الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہی اگر تو اس گھر مین داخل ہوئی - فدخلت - پھر وہ عورت غیر مدخولہ اس گھر مین گئی - طلقت ثنتین بالاجماع - تو بالاجماع وہ دونون طلاقون سے طالقہ ہو جائیگی ف پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت مین ہی کہ جب شرط کو مقدم لایا ہی - لہما ان حرف الواو للجمع المطلق - صاحبین کی دلیل (دونون طلاقین واقع ہونے مین) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہی ف یعنی جن دو چیزون کے درمیان واو آتا ہی تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہی کہ وہ دونون چیزین کسی طرح جمع ہوگئین خواہ ساتھ ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونون ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہی اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہی غرضکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونون سے ثابت ہوا ہی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ دونون کسطرح آئے ہین مگر چاہے جسطرح آئے ہون یہ کہنا صحیح ہی کہ زید و خالد آئے - اسی قاعدہ پر ہمنے کہا کہ آیت وضوء مین اللہ تعالی نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا الخ - یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا - اور یہ نہین کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا - فا نہین ہی جسکے معنی پیچھے وابعد دیگر ہی تو حاصل یہ نکلا کہ وضوء مین منھ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤن دھونا یہ سب جمع کرو و چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر کرو ہان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہی لیکن اگر دریا مین غوطہ مارکر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وضوء ہوگیا اور اہل لغت مین سے کسی نے خلاف نہین کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہی - فتعلقن جملۃ - تو دونون طلاقین جمع ہوکر معلق ہونگی ف یعنی اگر گھر گئی تو دونون کا مجموعہ واقع ہوگا - کما اذا نص علی الثنتین - جیسے اس صورت مین کہ اسنے منصوص یون کہا کہ ف اگر تو اس گھر مین گئی تو تجھپر دو طلاقین ہین - او اخر الشرط - یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا ف کہ تجھپر ایک طلاق اور ایک طلاق ہی اگر تو گھر مین گئی - تو بالاجماع دونون واقع ہوتی ہین - یون ہی شرط کو مقدم کرنے مین دونون جمع ہونگی - ولہ ان الجمع المطلق یحتمل القران والترتیب - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مطلق جمع تو محتمل ہی کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہو ف پھر تمنے اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لے لیا بلکہ یون کہو کہ احتمال ہی کہ بشرط گھر مین جانے کے دونون طلاقین ساتھ ہی جمع ہوجاوین یا آگے پیچھے ہوکر جمع ہوجاوین تو جمع ہونا دونون طرح ہوجائیگا - فعلی اعتبار الاول یقع ثنتان - پس اگر اول طریقہ کا اعتبار کرو تو دونون واقع ہوجاوینگی وعلی اعتبار الثانی لایقع الا واحدۃ - اور دوسرے طریقہ کا اعتبار کر لے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی ف کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہی تو جب ایک پہلے واقع ہوگئی تو وہ بائنہ ہوگئی اب دوسری کا محل نہین رہی - کما اذا نجز بہذہ اللفظۃ - جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دیدے ف یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی تو اومین دونون کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونون اعتبارون کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھپر دو کا مجموعہ ہی تو دونون واقع ہونگی اور اگر کہے تجھپر ایک بعد ایک کے تو فقط ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہرحال واقع ہوگی رہی دوسری تو اسمین شک ہی - فلا یقع الزائد علی الواحدۃ بالشک - تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہین واقع ہوسکتی - بخلاف ما اذا اخر الشرط - برخلاف اسکے جبکہ اسنے شرط کو موخر کیا ف اور

کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہے بشرطیکہ تو اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے - لانہ مغیر صدر الکلام - کیونکہ شرط تو ابتدا کلام کو بدل دینے والی ہے ف تو جب کہا کہ تو طالقہ ہے تو یہ طلاق واقع ہوجاتی مگر جب اسنے شرط لگائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی - فیتوقف الاول علیہ - تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی ف جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہے وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہوگئیں - فیقعن جملۃ - تو دونوں ساتھ ہی واقع ہونگی - ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم تتوقف - اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہے تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ف یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہے تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اسنے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہے پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر موقوف نہیں لہٰذا فوراً واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا - اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہے تو یہ طلاق ابھی واقع ہوجاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا موقوف بشرط ہوگیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب داخل ہوگی دونوں واقع ہوجاوینگی - یہ حرف واو کا عطف تھا جسمیں جمع کے معنی ہیں - ولو عطف بحرف الفاء - اور اگر حرف فاء سے عطف کیا ف یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالقہ واحدہ پس واحدہ ہے تو اسمیں اختلاف الروایۃ ہے - فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکرخی - چنانچہ کرخی کی نقل میں یہ بھی باختلاف مذکورہ بالا ہے ف چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہونگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے - اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہونگی - لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے - وذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدۃ بالاتفاق لان الفاء للتعقیب - اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی - کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہے ف جب کہا کہ تو واحدہ فواحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہے اگر گھر میں جاوے - اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہے اسکے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے - تو جب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہوگئی تو بائنہ ہوجانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی - فہو الاصح - اور یہی قول اصح ہے ف کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے فافہم - واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمیں کیں قسم اول طلاق صریح اور اسکو یہاں تک بیان کیا - اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا - واما الضرب الثانی - وہو الکنایات - لایقع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلالۃ الحال - اور رہی دوسری طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ ف یعنی وہ شخص کنایہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاتی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کریگا کہ طلاق واقع ہوگئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی - لانہا غیر موضوعۃ للطلاق - اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں - بل یحتملہ وغیرہ - بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محتمل ہیں ف شاید طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی - فلا بد من التعیین او دلالتہ - پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو ف یعنی نیت کرے کہ میں نے یہ معنی مراد لیے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جورو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دیدے - مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے - عورت نے کہا کہ مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تجھی تو میں جانتی ہوں کہ سوائے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہیں - مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانا کر - یا جا اپنی راہ لے - یا مانند اسکے الفاظ کہے تو یہ حالت دلیل ہے کہ اسنے اس سے طلاق کے معنی لیے ہیں - اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنایہ طلاق ہوتا ہے اور دوسری

زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحفظہ م۔ قال وہی علی ضربین منہا ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و
لا یقع بہا الا واحدۃ ۔ قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں ازانجملہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جن سے رجعی طلاق
پڑتی ہے اور انسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے ۔ وہی قولہ اعتدی و استبری رحمک و انت
واحدۃ ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے ۔ اما الاول ۔ بیان
لفظ اول ف یعنی تو اعتداد کر کنایہ طلاق ہے ۔ فلانہا تحتمل الاعتداد عن النکاح و تحتمل اعتداد نعم اللہ تعالیٰ
سو اسواسطے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے ف کیونکہ اعتداد کے معنی
شمار کرنا یکا ہی محاورہ ہوگیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار
کرنا مراد لیا ۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر ۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر
ہونگے ۔ فان نوی الاول تعین نیتہ ۔ پھر اگر اسنے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہوگئے
ف پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر ۔ فیقتضی طلاقا سابقا ۔ پس یہ
مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی ف جسکی عدت بیٹھے ۔ والطلاق یعقب الرجعۃ ۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
اسکے پیچھے لگی ہے ف یعنی چاہے رجعت کرے اسکو رجعت کا اختیار ہوا ۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع نے
جب حکم دیا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے وہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہوسکتا تو یہ حکم اپنے اقتضاء سے دوسری چیز کا حکم
ثبوت کرتا ہے ۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض
ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیع چھوڑنا و جانا بھی فرض ہے ۔ اسی طرح جب
عدت نکاح میں بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ ۔ اور معلوم ہوچکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ
جب تک نہیں گذری چاہے عورت سے رجوع کرے م ۔ واما الثانیۃ ۔ اور بیان لفظ دوم ف استبری رحمک ۔ فیتا
کنایہ رجعی ہے ۔ فلانہا تستعمل بمعنی الاعتداد ۔ سو اسواسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ف اسلیے
کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر ۔ حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے معتبر ہے کیونکہ جب ایام عدت
میں حیض آئے تو دریافت ہوگیا کہ حمل نہیں ہے ۔ لانہ تصریح بما ہو المقصود منہ فکان بمنزلتہ ۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہوگیا ف کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑگئی ۔ و تحتمل
الاستبراء لیطلقہا ۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برات اسواسطے دریافت کر تاکہ شوہر اسکو طلاق دے ف تاکہ ایسا نہو کہ حاملہ ہو تو
بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برات دریافت کر تاکہ تجھے طلاق دیدوں پس ضروری مقتضی نہوا کہ طلاق پڑ چکی
ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہوچکی لیکن رجعی ہوگی ۔ واما الثالثۃ ۔ رہا بیان لفظ سوم
ف انت واحدۃ کنایہ رجعی ہے ۔ فلانہا تحتمل ۔ سو اسواسطے کہ یہ جملہ محتمل ہے ف جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدۃ نصبی فتحہ
کے ساتھ ہو وہ خبر نہیں ہوسکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول ۔ ان یکون نعتا لمصدر محذوف ۔ یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف
کی ہو معناہ تطلیقۃ واحدۃ ۔ یعنی اسکے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ف تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی ۔ فاذا نوا
جعل کانہ قالہ والطلاق یعقب الرجعۃ ۔ پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہدیا اور صریح طلاق
کے پیچھے رجعت لگی ہے ف پھر یہ تو اول احتمال یہ ہے ۔ و تحتمل غیرہ ۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں ۔ و ہو ان یکون
واحدۃ عندہ او عند قومہ ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے ف یعنی خوبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے

اسطرح کہ انت ثابتۃ واحدۃً - پس مبتدا و خبر تو انت ثابتۃ ہے اور واحدۃً منصوب حال از ضمیر ثابتۃ ہے یا انت مبتدا اور واحدۃ خبر ہے اور
خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہے جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہے - م - بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محتمل
ہیں یا غیر کو تو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں - ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہا الی النیۃ - اور جبکہ
یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو انمیں نیت ضروری ہے ف - جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے
اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو - ولا یقع الا واحدۃ - اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع
نہوگی - لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضمر - کیونکہ انمیں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہے یا محذوف مقدر ہے
ف - چنانچہ اعتدی و استبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہے کہ انت طالق فاعتدی الخ - اور انت واحدۃ میں نیت
کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدۃ - پس معلوم ہوا کہ درصورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی - ولو کان مظہرا لا یقع بہ
الا واحدۃ - اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی - فاذا کان مضمرا اولی
تو جب یہ قول یہاں مقدر ہوا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی ف - اگر کہو کہ انت واحدۃ میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدۃ
لازم ہوا اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محتمل ہوتا ہے - جواب دیا کہ - وفی قولہ واحدۃ
ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدۃ ینافی نیۃ الثلث - یعنی انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ
تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدۃ کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی ہے ف - اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو محتمل تھا مگر جب
واحدۃ سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت
ہے جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہے اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہے فافہم - م - ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ - واضح ہو کہ
انت واحدۃ میں واحدہ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہے ف - خواہ وہ انت واحدۃ پیش دے یا فتحہ دے
یا ساکن بولے - بہر حال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی - وہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - لان العوام لا یمیزون بین
وجوہ الاعراب - کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں ف - یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہے مترجم
کہتا ہے کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں بنتا ہے اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہے یا ایک ہے تو
نیت کے وقت واقع ہوگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جنسے فقط
ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہے - رہی دوسری قسم تو فرمایا - وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت
واحدۃ بائنۃ - اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - وان نوی ثلثا
کان ثلثا - اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہونگی - وان نوی ثنتین کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر اس
لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ف - پس ان الفاظ سے بہر حال بائنہ واقع ہوتی ہے - وہذا
مثل قولہ انت بائن - اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بائنہ ہے ف - بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قد میں بہت
لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لمبا بیڈول ہے سب سے نرالا لکینڈا ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی - وبتۃ - اور تو بتہ ہے - وبتلۃ - یا تو
بتلہ ہے ف - دونوں کے معنی قطع کے ہیں - وحرام - یا تو حرام ہے ف - جسمیں تصرف جائز نہو اور محترم ہو جیسے بیت الحرام - وحبلک
علی غاربک - یا تیری رسی تیری گردن پر ف - جیسے اونٹنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہے
خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی - جیسی مراد ہو - والحقی باہلک - یا اپنوں سے جا مل ف - خواہ ملاقات کیلیے یا ہمیشہ طلاق
ہو کر جیسی نیت ہو - وخلیۃ - یا تو خلیہ ہے ف - چھٹی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہے یا نکاح کی قید سے - وبریۃ - یا تو بریہ
ہے ف - کام کاج سے بری ہے یا عقد نکاح سے - ووہبتک لاہلک - یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کر دیا ف - خواہ اسلیے کہ طلاق

او دیدی یا تجھپر مہربانی کریکہ طلاق کی اجازت دیدی - و سرحتک - یا تجھے مین نے تسریح کیا ف جیسے جانور کو کھولکر رہا کرتے ہین تاکہ بال باپ سے لاقات کرے یا طلاق دیدی - و فارقتک - یا مین نے تجھے مفارقت کی ف چند روز کیلیے کہ مین جاؤنگا یا تجھے طلاق دیدی - و امرک بیدک - یا تیرا کام تیرے ہاتھ ہو ف خواہ امورِ خانہ داری کا کام کاج یا امرِ طلاق تیرے اختیار ہے جو چاہے طلاق دیدے پس اگر عورت نے کہا کہ مین نے طلاق لی تو ایک بائنہ واقع ہوگی اور اگر تین طلاقین لین اور مرد کی نیت ہو تو واقع ہوجاوینگی - اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہوگی - واختاری - یا تو اختیار کر ف اچھی خصلت کو یا مین نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی ورنہ نہین - ہ - وانت حرۃ - یا تو آزادہ ہو ف کسی کی لونڈی نہین یا قیدِ نکاح سے آزاد ہے - وتقنعی - یا کہا کہ تو قناع چہرہ پر ڈال لے ف تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا مجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی - وتخمری - یا تو خمار اوڑھ ف تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا مین نہ دیکھون - واستتری - یا تو پردہ کر ف تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا مین نہ دیکھون کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی یہ وہم ہو کہ تقنعی وتخمری و استتری بھی سابق طلاق کو مقتضی ہین پس چاہیے کہ رجعیہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اسواسطے کہ رجعی مین شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہین ہوتا بلکہ عورت کو سنگار بہتر تاکہ شوہر کچھ راغب ہوجاوے اور یہان اسنے دیکھنا حرام کیا تو یہ طلاق بائنہ ہونا لازم ہے - واعزبی - اور دور ہوجا ف یعنی مجھسے غائب ہوکر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھسے بائنہ ہوگئی اب اپنی والدین کے یہان جا - اور میرے پاس سے دور ہو - واخرجی - یا نکل جا ف تاکہ زیارت کرے یا مجھسے بائنہ ہوگئی میرے یہان سے جا - واذہبی - یا چل دے ف کام کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی - وقومی - یا اٹھ کھڑی ہو ف کچھ کام کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی - وابتغی الازواج - یا اپنی جوڑی ڈھونڈھ لے ف یعنی اپنی جوڑی گوئیان عورتین تلاش کرلے تاکہ تیرا دل بہلے یا مجھسے بائنہ ہوگئی اپنے واسطے شوہرون کو تلاش کر پس یہ سب کنایات ہین انمین اگر نیت طلاق ہو تو بائنہ واقع ہوگی - لانہا تحتمل الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ - کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہین کہ طلاق کے معنی ہین یا دوسرے معنی ہین تو طلاق کی نیت ضروری ف حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہین تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا - ف ۴ الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ الطلاق - مگر جبکہ ان الفاظ مین سے کوئی لفظ ایسی حالت مین کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا فیقع بہا الطلاق فی القضاء - تو حکم قاضی مین اس سے طلاق واقع ہوگی ف کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسنے طلاق مراد لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ مینے طلاق مراد نہین لی ہے - ولا یقع فیما بینہ وبین اللہ تعالی - اور فیما بینہ وبین اللہ تعالی طلاق نہین واقع ہوگی - الا ان ینویہ - مگر جبکہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو - قال سوی بین ہذہ الالفاظ وہذا فیما لا یصلح ردا - مصنف رح نے فرمایا کہ قدوری رح نے ان سب الفاظ کو برابر کردیا حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ مین ہے جو رد مین مستعمل ہونے کے لائق نہین ہین - والجملۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثۃ - اور تمام کلام اس باب مین یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہین - حالۃ مطلقۃ وہی حالۃ الرضاء - ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ف یعنی عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہین ہے بلکہ در مطلق رضامندی کی حالت مین ہے - وحالۃ مذاکرۃ الطلاق ف یعنی باہم جورو مرد مین طلاق کا تذکرہ پھیلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ بھی نہ ہو - وحالۃ الغضب - والکنایات ثلثۃ اقسام - اور کنایات بھی تین قسم کے ہین - اس صورت مین یہ صریح طلاق ہوگی - فاذا نوا ہ یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جبرا اور مرد نے رد کردی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کے نزدیک ایک ہو ف یعنی خوبی مین ایک یا بدی مین ایک ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہدیا اور صریح طلاق دی ہ - اور دوم یہ کہ اسکے سوا سے معنی ہون - وہو ان یکون کے لائق ہین - وما یصلح جوابا لا ردا - اور قسم دوم

جوابا ویصلح سبا وشتیمۃ - اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکتے ہیں - ففی حالۃ الرضا لا یکون شئی منہا طلاقا الا بالنیۃ - پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائیگا - والقول قولہ فی انکار النیۃ لما قلنا - اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق نہیں تھی تو قول اسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل ہیں تو نیت ضرور ہے اور نیت پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں - یہ تو حالت رضا کا حکم ہے - وفی حالۃ مذاکرۃ الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردا فی القضاء - اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں ف - کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا - اور قاضی اسکو طلاق قرار دیگا - مثل خلیۃ بریۃ بائن بتۃ حرام اعتدی امرک بیدک اختاری - جیسے ۱ - خلیہ ۲ - بریہ - ۳ - بائن ہے - ۴ - بتہ ہے - ۵ حرام ہے - ۶ - تو عدت کر - ۷ - تیرا امر تیرے ہاتھ ہے - ۸ - تو اختیار کر - لان الظاہر ان مرادہ الطلاق عند سوال الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ ہے کہ اسکی مراد طلاق ہے ف - اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کریگا - ہاں فیما بینہ وبین اللہ تعالے اسکی تصدیق ہوگی اگر اسنے درحقیقت طلاق مراد نہیں لی - ویصدق فیما یصلح جوابا وردا - اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں ف - تو جب اسنے کہا کہ میں نے رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی - مثل قولہ اذہبی اخرجی تقنعی قومی تخمری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ ۱ چلی جا ۲ - نکل جا - ۳ - مقنعہ ڈال لے - ۴ - اٹھ کھڑی ہو ۵ - اوڑھنی سے منہ ڈھک ف - استتری - اعزبی - یعنی پردہ کر لے - ۷ - میری نظر سے اوٹ ہو - العنایہ - و تخمری بمعنا الخمری - اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں ف - کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں - لانہ یحتمل الرد وہو الادنی فحمل علیہ کیونکہ یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہے تو اسی پر محمول ہوئے ف - کیونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنی درجہ تو یقینی ہے اور اعلی درجہ میں شک ہے تو یقینی پر محمول ہوگا جبتک کہ اعلی کے واسطے دلیل قائم نہو اور دلیل یہاں یہ کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہوں - وفی حالۃ الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد او السب - اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے - الا فیما یصلح الطلاق - سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں - ولا یصلح للرد والشتم - اور رد و گالی دینے کو محتمل نہیں ہیں - کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک - جیسے ۱ - تو عدت کر - ۲ - اختیار کر - ۳ - تیرا کام تیرے ہاتھ ہے - فانہ لا یصدق فیہا - تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق نہوگی ف - یعنی قاضی نہیں مانیگا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے - لان الغضب یدل علی ارادۃ الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مراد ہے ف - ہاں اگر اسنے پہلے سے گواہ کر دیے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اسطرح کہونگا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اسکو قبول کریگا اور یہ اشعار ہے کہ اللہ تعالی کے نزدیک اگر طلاق مراد نہو تو واقع نہوگی - وعن ابی یوسف فی قولہ لا ملک لی علیک - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر اسنے کہا کہ میری تجھپر کچھ ملک نہیں ہے - ولا سبیل لی علیک - وخلیت سبیلک - یا میں نے تیری راہ چھوڑ دی - وفارقتک - یا میں نے تجھے الگ کیا - انہا تو حالت غضب میں اسکی تصدیق ہوگی ف - اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی - لما فیہا من احتمال السب - کہ ان الفاظ میں گالی و بدگوئی کا احتمال ہے ف - واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور ترجمہ بعض

مثل قولہ ... تنہا ہوگئی ہے کہ طول ... اظہر ف - دونوں کا معنی ... علی غاربک - یا تیری رسی تیری گردن پر ... فراغ کام کاج سے یا لگام کی رسی ... ہو گئی جیسے ... وقالیہ ... ف ... کام ... برا ہے ... اسکا ...

دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ میں تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے براءت جبھی ہوتی ہے کہ اسکو ادا کر دے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ میں نے تیری طلاق تجھے ہبہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہو تو قضاءً واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ میرے تیرے درمیان کچھ باقی نہیں رہا۔ مجھے تجھ سے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں جو چاہے اختیار کرلے۔ اسمیں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کرلی ورنہ کوئی واقع نہوگی۔ م۔ کہا کہ تجھ پر تو مثل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہے تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہا کہ تو میری جورو نہیں اور میں تیرا شوہر نہیں۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور واضح ہو کہ اگر پانی یا ہوا پر یا ایسے طور پر طلاق کی تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہوا تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہے تو طلاق واقع ہوگی۔ والجزئیات فی الفتاوی۔ م ف۔ ثم وقوع البائن بما سوی الثلثة الاول مذہبنا۔ پھر واضح ہو کہ کنایات میں سے قسم اول تین الفاظ کے ماسوا [illegible] سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے ف۔ مذہب ابی حنیفہ واصحابہ رحمہم اللہ تعالی۔ وقال الشافعیؒ یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے۔ لانہا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولہذا تشترط النیۃ وینتقص بہا العدد۔ اور اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور انسے شمار طلاق کم ہو جاتا ہے ف۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کے طلاق پڑنے سے گھٹتا جاتا ہے حتی کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت مغلظہ ہو کر بدون حلالہ اسکی منکوحہ نہیں ہوسکتی ہے تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعۃ کالصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے ف۔ لیکن اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہوگا۔ ولنا ان تصرف الابانۃ صدر من اہلہ مضافا الی محلہ عن ولایۃ شرعیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف کے لائق ہے اور اسنے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے ف۔ تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جسمیں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائیگی۔ رہا یہ کہ تینوں باتوں کی دلیل چاہیئے۔ ولا خفاء فی الاہلیۃ والمحلیۃ۔ تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفا نہیں ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ ہے۔ والدلالۃ علی الولایۃ ان الحاجۃ ماسۃ الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے ف۔ بدون اسکے حرج ہے اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دیگئی۔ کیلا ینسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا دروازہ بند نہو جاوے ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرلے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کرلے تو جواب یہ ہے کہ ہاں رجوع کا تدارک تو ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا اگر عورت کیطرف سے مخمصہ میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لئلا یقع فی عہدتہا بالمراجعۃ من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کیے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے ف۔ اسطرح کہ مثلاً عورت نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا ایسی لپٹ گئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہوتی تو عورت کے ایسے فعل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا۔ ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھکر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق کرنا چاہیں تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کرلیں۔ غرضکہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو لامحالہ طلاق بائن کی اجازت ہے جبکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہے پھر اسکے الفاظ کنایہ سے قطعی جدائی کی

تو اسکے معنی طلاق بائنہ کے ہین پس طلاق بائنہ واقع ہوگی- اگر وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے
صبح صادق- تو صریح لفظ ہے اور قرآن مین فجر کا سپیدہ ڈورا کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ
جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق سے مراد ہوا اور صریح طلاق کی مراد رجعی ہے
تو کنایہ کی بھی رجعی ہوگی- جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائن ہے- وليست بكنايات على التحقيق- اور یہ الفاظ کنایہ درحقیقت
لفظ طلاق کے کنایات نہین ہین- لانها عوامل فی حقائقها- کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معانی مین استعمال ہوتے ہین-
ف- اور جو لفظ حقیقت مین کنایہ ہو وہ مجازی معنی مین لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا- مجازًا طلوع فجر مراد ہے- یا عورت کو چھونے
سے نہانا واجب ہے- مراد یہ کہ جماع کرنے سے- اور یہان کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ- تو اسکے حقیقی معنی یہی ہین
کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھسے بائنہ ہوگئی- تو جب یہ حقیقی معنی مین مستعمل ہوا تو یہ درحقیقت کنایہ نہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہے
تو انکو کنایہ کہنا مجازًا ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائن کے الفاظ ہین- اور یہ جو تمنے کہا کہ کنایہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی چونکہ
طلاق صریح سے یہ کنایہ ہین اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے- یہ بات صحیح نہین ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو محتمل ہے تو نیت سے وہ
معنی لیے جاوین جو بائن کے ہین اور بائن دو طرح پر ہے ایک بائن بیک طلاق اور دوم بائن بسہ طلاق- والشرط تعيين احد
نوعي البينونة دون الطلاق- اور شرط یہ کہ دونون قسم بائن مین سے ایک کو معین کرے نہ طلاق ف- بلکہ نیت اسکی ہو
کہ اس لفظ سے دونون حقیقی معنی مین سے کون معنی مراد ہین آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتون کا جوڑا ڈھونڈھ تاکہ دل لگے
یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کرے پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائن ہے تو آیا ایک طلاق بائن یا مغلظہ طلاق بائن ہے اسکے واسطے
نیت شرط ہے- اور یہ جو تمنے کہا کہ بائن سے تعداد طلاقون مین کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہین کہ ہان ہو جاتی ہے- وانتقاص
العدد لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة- اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بربناے زوال وصل کے ف- کیونکہ
طلاق تو قید دور کرنا اور بائن سے بھی قید دور ہوگئی اور شرع مین اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلظہ ہوکر محتاج حلالہ ہے تو جب
بائن سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے- اسی وجہ سے بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہین- اگر کہو کہ کنایہ مین ضرورت سے ایک ا
ثبوت ہوتی ہے اور تمنے کہا کہ تین بائن کی نیت بھی صحیح ہے جواب یہ کہ بائن کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی- اور یہ دو طرح
ہے کبھی ایک بائنہ سے جسکو خفیفہ کہتے ہین اور کبھی تین بائنہ سے جسکو غلیظہ یعنی سخت جدائی کہتے ہین- وانما تصح نية الثلث فيها
لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة- اور ان الفاظ کنایہ مین اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہونا دو قسم ہے غلیظہ
و خفیفہ ف- اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہین جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی- وعند انعدام
النية- اور جس وقت کہ دونون معنی مین سے کسی ایک کی خاص نیت نہو ف- تو لامحالہ انمین دونون مین سے کوئی مراد ہوگی لیکن
ادنی درجہ سے کم ممکن نہین تو- يثبت الادنى- کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی- ولا تصح نية الثنتين عندنا- اور دو طلاق
بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہین صحیح ہے ف- پس ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد کے نزدیک نہین صحیح ہے- خلافا لزفر- بخلاف
قول زفر کے ف- کہ انکے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے- لانه عدد وقد بينا من قبل- کیونکہ دو تو عدد ہے اور ہم
سابق مین بیان کرچکے ف- کہ یہ کوئی فرد نہین ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل یعنی تین کا مجموعہ ہے اور دو کسی مین
نہین ہے- پھر یہ سب اسوقت کہ اسنے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو- وان قال لها اعتدى اعتدى اعتدى- اور اگر عورت سے
کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر ف- بدون واو کے تینون لفظ کہے- وقال نويت بالاولى طلاقا- اور کہا کہ مین نے
اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی- وبالباقي حيضا- اور باقی دونون سے حیض مراد لیا تھا تو دیانةً تصدیق کیجائے- دين
فی القضاء- حکم قضاء مین بھی تصدیق کیا جائیگا ف- یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہرادیگا- لانه نوى حقيقة كلامه- کیونکہ

اول تو اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے ہیں ف۔ کیونکہ حقیقت عرفی میں اعتدی اسکے معنی حیض کے عدت معروف ہیں۔ ولانہ یامر امرأتہ فی العادۃ بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاہر شاہدا لہ۔ اور اسلیے کہ عادت جاری ہو کہ مرد اپنی جورو کو بعد طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہو تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہو ف۔ اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہو۔ وان قال لم انو بالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ مراد نہیں تھی۔ فہی ثلث۔ تو یہ تین طلاقیں ہونگی۔ لانہ لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہذہ الدلالۃ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہو گئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیۃ۔ تو نیت سے انکار کرنے میں اسکی تصدیق نہ ہو گی ف ہاں اگر واقعی سچا ہو تو عند اللہ تعالے ایک ہی طلاق ہو گی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب اسنے تینوں اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہو ف۔ تو قول اسی کا معتبر ہو۔ حیث لا یقع شئی لانہ الظاہر یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہو گی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہیں ہوا جو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثۃ الطلاق دون الاولیین۔ اور بخلاف اسکے جب دوسری یہ صورت ہو کہ اسنے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے حیض کی ف۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدۃ۔ چنانچہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ لان الحال عند الاولیین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اسواسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی ف۔ بلکہ تیسری لفظ پر حالت طلاق کی پیدا ہوئی ہو تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہیں کرتی پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالی کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین لانہ امین فی الاخبار عما فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول نیت نہونے میں مانا جاتا ہو تو بھی مانا جائیگا قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی دل کی بات کی خبر دینے میں امین ہو۔ والقول قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہو ف۔ اسکا قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زید کے پاس دولت ... یا وقف کے متولی کو درست وقت کی اجازت دے یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت میں مزدوروں سے یہ مکان بنوا دے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا کہ بات اسطرح ہی اور عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہیں تھی تو جہانتک ظاہری تکذیب نہو اُنہی کا قول معتبر ہو کیونکہ وہ امین ہو بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ روز میں دعوی کیا کہ میرے سب حیض گذر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یونہی مرد کی نیت ہی۔ م۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں ہو ف۔ اسمیں تین فصلیں ہیں۔

فصل فی الاختیار ۔ اول فصل اختیار کے بیان میں ف۔ یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاوے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہو اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہو اور کیونکر کیا جاتا ہو اور کیا حکم ہو۔ واذا قال لامرأتہ اختاری ینوی بذلک الطلاق او قال لہا طلقی نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو در حالیکہ اس قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دیدے۔ فلہا ان تطلق نفسہا ما دامت فی مجلسہا ذلک تو عورت کو اختیار ہوا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اسی مجلس میں بیٹھی موجود ہو ف۔ اور مجلس وہ ہو جب تک اور ... [illegible]

جب تک نہیں بدلے تب تک مجلس واحد ہی ہے جاہے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوۃ سجدہ سہو مین گزرا۔ فان
قامت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی ش۔ بغیر اپنے کو طلاق دیئے۔ او اخذت فی عمل آخر۔ یا اسنے دوسرا
کام شروع کر دیا۔ خرج الامر من یدہا۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار
ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دیوے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس
تک رہتا ہے اگرچہ کئی گھڑیاں ہو جاوین۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے [illegible] اسکے عورت اپنے کو
طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لان المخیرۃ لہا المجلس باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ کیونکہ جس عورت
کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک ہے بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے۔ ف۔ قال عبد الرزاق اخبرنا سفیان عن ابن
ابی نجیح عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا ملکہا الخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا
مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونون متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مجاہد کی روایت
ابن مسعود رضہ سے ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے۔ م۔ رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبد الرزاق۔ اور عبد الرزاق
نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ تعالی الخ یعنی جابر رضہ نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا
پس عورت نے اسی مجلس مین اختیار نہ کیا تو پھر اسکے واسطے خیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق
نے بھی معنے حضرت عمر وعثمان وعبد اللہ بن عمر سے روایات کئے [illegible] حماد بن شعیب بن الصباح [illegible] کلام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔
ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مضر نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت
ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالفت بھی آئی ہے مگر جمہور سے موافقت اولی واقوی ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت
ہوا کہ مخیرہ کا خیار صرف مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہے اور یہی فقہاے تابعین مین سے عطاء
وجابر بن زید ومجاہد وشعبی ونخعی کا اور انکے بعد کے فقہاء مالک وثوری واوزاعی وشافعی وابو ثور وغیرہم کا قول ہے۔ ابن المنذر
نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ ہم عورتون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا الی آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضہ سے پیش
کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجیو حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے اور حضرت عائشہ رضہ نے جواب دیا کہ مین مشورہ کس بات کا
کرون مین نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے ورنہ حضرت عائشہ رضہ کو اپنے
والدین سے مشورہ کا وقت کہان سے ملتا۔ اس اعتراض مین بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہے کہ یہان جس خیار مین
کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہین جو قرآن مجید مین فرمایا۔ قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ
الدنیا وزینتہا فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیون کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی
واسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ مین تمہین متع دون اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کرون۔ اس سے صحیح ہے کہ آپ نے
اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت وعرف مین شائع ہین چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کیے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ
وسلم۔ اور بولتے ہین کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور مین نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے موافق حکم آیت کے بیبیون سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم وآخرت ان دونون مین سے تمکو کیا بات پسند ہے اور
یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتی کہ اگر وے جواب دیتین کہ ہمنے دنیا پسند کی تو طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا
پسند کروگی تو ہم ایسا کرینگے۔ الحاصل یہ خیار جسمین بحث ہے عورت کے ہاتھ مین طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مراد ہے اور [illegible]

صلے اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اسمین دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں باتوں کا اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آ رہیگا کہ حضرت عائشہ رضؓ نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م ف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہے اسلیے کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہے۔ ولانہ تملیک الفعل منہا اور اسلیے کہ خیار دینا تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ والتملیکات تقتضی جوابا فی المجلس۔ اور جتنی تملیکات ہیں سب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ہے ف۔ کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے اسقدر داموں کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اسکے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نکرے اور گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد آکر کہیگا کہ میں نے قبول کرلی تو بائع کہاں سے لاویگا۔ پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہوسکتا ہے پھر مجلس تک بھی درست نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ارتباط و انعقاد نہوگا۔ جواب یہ کہ اتنی تنگی شرع نے دور کردی ہے۔ لان ساعات المجلس اعتبرت ساعۃ واحدۃ۔ کیونکہ مجلس کے ساعات سب حکماً ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہیں ف۔ اسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت میں اسنے مثلاً و اسجد و اقترب آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے گویا اسنے ایک ساعت میں پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کرکے ایک کردیا۔ الا ان المجلس تارۃ یتبدل بالذہاب عنہ ومرۃ بالاشتغال بعمل آخر۔ لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہوجانے سے ہوتا ہے۔ اذ مجلس الاکل غیر مجلس المناظرۃ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ ومجلس القتال غیرہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں کے سوا ہے ف۔ پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علیٰ ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا۔ ویبطل خیارہا بمجرد القیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے ہوجانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا ف۔ بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے تبدل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرتا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منھ موڑنے کی دلیل ہے ف۔ تو مجلس کا خیار مٹ گیا۔ بخلاف الصرف والسلم۔ برخلاف صرف وسلم کے ف۔ صرف نقد وسونا و چاندی کی بیع ہے اور کھری شرط یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو ادھار نہیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اشرفی ۱۶ روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہیں کریگا۔ یوں ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے گیہوں سپید مثلاً خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہوگیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفسد ہناک الافتراق من غیر قبض۔ کیونکہ صرف وسلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہے ف۔ اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کیے الگ ہوگئے حتیٰ کہ اگر کھڑے ہوکر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرضکہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم نہیں آیا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منھ موڑا۔ اور مخیرہ میں جب وہ کھڑی ہوگئی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے لینے سے منھ موڑا تو اسکا خیار مٹ گیا۔ ثم لابد من النیۃ فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنی تو اختیار کر۔ اس قول میں نیت ضرور ہے ف۔ کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ یحتمل تخییرہا فی نفسہا و تخییرہا فی تصرف آخر غیرہا۔ کیونکہ وہ محتمل ہے کہ عورت کو اپنی نفس کا اختیار کرلینے میں مخیر ہے یا کسی دوسرے تصرف میں سوائے نفس کی تخییر کے ہے ف۔ تو دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار دینے کی نیت ضروری ہے۔ بخلاف طلقی کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق دی تو رجعی واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسہا فی قولہ اختاری

کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - ف
یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
اختیار کیا - دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی - پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے - والقیاس ان لا یقع بہذا
شیئ وان نوی الزوج الطلاق - اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی
لانہ لا یملک الایقاع بہذا اللفظ - کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کرسکتا - فلا یملک التفویض الی غیرہ - تو وہ
دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے ف یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس
قیاس تو یہی ہے - الا انا استحسناہ - لیکن ہمنے اسکو استحسانا جائز جانا ہے - لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم - اس دلیل سے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسپر اجماع کیا ہے ف پس وہ حجت ہے - ولانہ یملک من ان یستدیم نکاحہا او یفارقہا - اور اس
دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کردے - فیملک اقامتہا مقام نفسہ فی حق ہذا الحکم
تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کرسکتا ہے ف تو جب عورت سے کہا کہ اختاری - تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ
اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو انمیں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طالقہ ہوگئی - ثم الواقع
بہا بائن - پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی معتبر ہیں اور معنی میں بائنہ ہے - لان اختیارہا
نفسہا بثبوت اختصاصہا بہا - کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسکے لیے مختص ہوگئی ف
ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے - خلاصہ یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
کی خود مختار ہوگئی - وذلک فی البائن - اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے ف - کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک رہتا ہے
ولا یکون ثلثا وان نوی الزوج - اور تین طلاقیں نہیں ہوسکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف پس اختاری
سے صرف ایک ہی بائن واقع ہوسکتی ہے - لان الاختیار لا یتنوع - کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں [illegible] بلکہ واحد ہے تو بائن
بھی واحد ہوگی - بخلاف الابانۃ لان البینونۃ قد تتنوع - برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے ف یک طلاق و بسبب
طلاق پس اگر بائنہ بسبب طلاق مراد لی تو تین واقع ہونگی اور اختیاری کو بائن ہونا لازم ہے - تحقیق یہ ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا
اختیار کر اور مراد طلاق مغلظہ ہے اور عورت نے بھی مغلظہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیئے فافہم واللہ تعالی اعلم - م - پھر
واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کریگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہوگی - لہذا فرمایا - ولا بد من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
اور نفس کے معنے خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضرور ہے ف یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اسکا
معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلا میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا - اور بدون اسکے لغو ہوگا - حتی لو قال لہا اختاری فقالت ف
اخترت فہو باطل - حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے ف کچھ طلاق
وغیرہ نہوگی لانہ عرف بالاجماع - کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمکو اجماع سے معلوم ہوا ہے - وہو المفسر من احد الجانبین
اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو ف تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
قیاس کے خلاف وارد ہے - ولان المبہم لا یصلح تفسیرا للمبہم - اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہوسکتی ف مثلا
مرد نے کہا کہ تو اختیار کر - اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا - دونوں مبہم ہیں یہ معلوم نہوا کہ کیا چیز اختیار کی - تو جب مبہم سے
تفسیر نہوئی تو کلام مبہم رہا - ولا تعیین مع الابہام - اور مبہم ہونے کے ساتھ میں تعیین نہیں ہوتا ف اور بغیر تعیین کے

طلاق نہیں ہوگی۔م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہو المحیط۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ مین نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ مین بائنہ اور بدائع مین رجعیہ ہوگی۔مع۔ مین کہتا ہون کہ نیت شوہر کی موافق بائنہ کے ہو اگر نیت نہو تو رجعیہ ہو۔ اور شاید کہ یہ قضاءً ہو واللہ اعلم۔م۔ واضح ہو کہ اختیار دینے مین مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت مین کہ خطاب مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس مین بھی ہو۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس مین خبر پہونچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ مین نے آج سے کل روز مین اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم مین ہوگا حتی کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہین ہو۔ واضح ہو کہ اختیار مین زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقین واقع ہوتی ہین بنظر پوری خلاصی کے اور اسی کو امام مالک نے مدخولہ مین اختیار کیا ہو۔ اور غیر مدخولہ مین اگر اسنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہو۔ حضرت عمر رض و ابن مسعود رض و ابن عباس سے ایک رجعیہ مروی ہو اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہو اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ مروی ہو اور یہ دونون مین حد وسط ہو۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس کے قول کو ترجیح دیگئی اسطرح کہ قرآن مین طلاق متعقب رجعت آئی ہو مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہو اسواسطے کہ بالاجماع طلاق بمال مین رجعت نہین اور یون ہی طلاق قبل دخول ہو پس اسیطرح وہ طلاق خارج ہوئی جو بائن ہونے کے معنی مین ہو اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع نہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہین ہو کیونکہ رجعی مین مرد کو اختیار رہی جب چاہے رجوع کرلے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی رح نے حضرت عمر و ابن مسعود رض سے روایت کی کہ اختیار نفس مین طلاق بائنہ واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہوگئین مف۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر علماء صحابہ و تابعین کا قول ہو۔م۔ ولو قال اختاری نفسک۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اخترت تقع واحدۃ بائنۃ۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اختیار کیا تو ایک بائنہ واقع ہوگی ف۔ اگرچہ عورت نے یہ نہین کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لان کلامہ خرج مفسرا۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہو ف۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ وکلامہا خرج جوابا لہ۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہو۔ فیتضمن اعادتہ۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہو ف۔ کیونکہ اصل جواب مین یہی ہو کہ جسکا جواب ہو اسی کو اعادہ کرے مثلاً پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہین مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہان یا نہین کہتے ہین پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔م۔ اور نفس کی جگہ تطلیقہ کا لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہو چنانچہ فرمایا۔ وکذا لو قال اختاری اختیارۃ۔ اور یون ہی اگر کہا کہ اختیارہ کر تو اختیارہ کو ف۔ یعنی بجائے (نفس کو) کے (اختیارہ کو) کہا۔ فقالت اخترت۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اختیار کیا تو یہی حکم ہو ف۔ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی۔ لان التاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد۔ کیونکہ اختیارۃ مین جو تا ہو وہ متحد ہو اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہو ف۔ یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہو کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہو ف۔ تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہین ہوتا ہو۔ و اختیارہا نفسہا ہو الذی یتحد مرۃ ویتعدد اخری۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہو جو کبھی متحد ہوتا ہو اور کبھی متعدد ہوتا ہو ف۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہو۔ وہ متحد جب ہوتا ہو کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیارہ واحدہ اختیار کر تو یہ جبھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہو اور کبھی زیادہ ہوتا ہو۔ فصار مفسرا من جانبہ۔ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگیا ف۔ گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہو۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تا

ف- یعنی مبہم کہا۔ فقالت اخترت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف- اور نفس کی تفسیر کر دی یقع الطلاق اذا نوی الزوج۔ تو طلاق بائن ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے بھی نیت کی ہو۔ لان کلامہا مفسر وبالنواہ الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اسکے کلام کے محتملات میں سے ہے ف- تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر ف- یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال واستقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر استقبال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرونگی ف- حالانکہ عقد نکاح وطلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر تو صیغۂ امر ہے جو مستقبل کے لیے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ۔ فہی طالق۔ یہ عورت طالقہ ہو گئی ف- یعنی استحساناً بائنہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالقہ نہو ف- کیونکہ علامہ انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان ہذا مجرد وعد۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے ف- جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کرونگی اور احتمال ہے یا وعدہ کو محتمل ہے ف- اگر صیغۂ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لہا طلقی نفسک فقالت انا اطلق نفسی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اسنے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دونگی ف- حالانکہ اسمیں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو بھی واقع نہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ف- جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھ سے ایک امر پیش کرتا ہوں تو جلدی مت کیجیو یہانتک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالےٰ کی آیات تلاوت کیں قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا۔ حتی کہ اجرا عظیما۔ تک پڑھ سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں۔ انکا خلاصہ یہ ہے کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو میں تمکو طلاق دیکر اچھی تمتع سے رخصت کر دوں اور اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمہارے محصنات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنی والدین سے میں مشورہ لوں۔ فانی ارید اللہ ورسولہ الخ۔ سو میں تو چاہتی ہوں اللہ کو اور اسکے رسول کو اور دار الآخرہ کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے لا بل اختار اللہ ورسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ و اسکے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک کھلنا لگا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ ذکر نہ فرماویں کہ عائشہ رضؓ نے کیا اختیار کیا ہے۔ آپ نے اسکو منظور نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کرونگا کہ عائشہ رضؓ نے ایسا اختیار کیا ہے۔ پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملہ پس یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہے۔ فانہا قالت لا بل اختار اللہ ورسولہ کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ نہیں میں یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ و اسکے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں ف- پس دیکھو کہ اختار اللہ بصیغہ مضارع کہا۔ واعتبرہ النبی علیہ السلام جوابا منہا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا ف- اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخترت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہا امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کا اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کرو دنیا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اسمیں معتبر ہو وہی جواب اختیار میں ہے تو جب آپ نے صیغۂ مضارع کو جواب معتبر کہا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو طلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے
لیے حقیقی معنی ہی اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہو ف یہی علماے معانی کے نزدیک اصح قول ہو ت۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ
جیسے کلمہ شہادت مین ف جب کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہو اور کچھ خلاف نہین کہ اس سے بالفعل
ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہو اور یہی معنی لیے جاتے ہین کہ مین گواہی دیتا ہون کہ الوہیت کسی مین نہین سواے اللہ تعالی کے۔
اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہین ہوتا کہ گواہی دونگا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے مین ف جب گواہ نے
قاضی کے سامنے کہا کہ اشہد ان لہذا الرجل زید علی ہذا الرجل بکر کذا۔ یعنی گواہی دیتا ہون کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا
ایسا حق ہو تو صحیح ہو اور یہ معنی نہین لیے جاتے کہ گواہی دونگا کہ الخ حالانکہ اشہد صیغہ مضارع ہو کیونکہ اسکے حقیقی معنی حال کے ہین اور استقبل
مجازی ہو جہان کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ مین بھی حال کے معنی لیے جاوین یعنی مین اپنے آپکو
طلاق دیتی ہون حالانکہ تمنے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی۔ مین حقیقی معنی صحیح ہین۔ بخلاف قولہا اطلق
نفسی۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی ف کہ یہ معنی نہین ہوسکتے کہ مین اپنے آپ کو طلاق دیتی ہون۔ لانہ تعذر
حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہو۔ لانہ لیس حکایۃ عن حالۃ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت
نہین ہو ف کوئی حالت قائم وموجود نہین جسکو وہ نقل کرتی ہو۔ ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی مین یہ بات
نہین ہو۔ لانہ حکایۃ عن حالۃ قائمۃ وہو اختیارہا لنفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہو اور وہ عورت کا اپنے آپکو
اختیار کرنا ف خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہو اور دل کا فعل نہین ہو جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار
کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل مین ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے مین کہا کہ مین اپنے
نفس کو اختیار کرتی ہون جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ مین ہو کہ پہلے دل مین یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔
الکافی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل مین نہین جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلق نفسی صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دونگی
پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑکر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔
اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ف بدون واو کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والوسطی
والاخیرۃ۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ
کے قول مین عورت تین طلاق سے طالقہ ہو جائیگی۔ ولا یحتاج الی نیۃ الزوج۔ اور اسمین شوہر کی نیت کی حاجت نہین ہو
اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہین ہی۔ وقالا تطلق واحدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی
وانما لا یحتاج الی نیۃ الزوج لدلالۃ التکرار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہین کہ مکرر اختاری کہنا خود اسپر
دلالت کرتا ہو ف کہ طلاق مراد ہو۔ اذ الاختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر۔ اسواسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہو جو
طلاق کے بارہ مین ہو ف پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیئے کہ مرد کے ملک مین تین
طلاقین جمع ہین انمین اول و دوم و سوم کی ترتیب نہین ہو جیسے ایک صندوقچہ مین روپیہ جمع ہون تو یہ نہین کہا جاتا کہ انمین
اول دوم کی ترتیب ہو بلکہ مجموعہ ہو۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ مین نے اول اختیار کی اور دوم اختیار کی یعنی سابق
و ترتیب کے ساتھ جو اسنے بیان کیا ہو یہ واقعی ترتیب نہین ہو کیونکہ طلاق دینے مین شوہر نے عورت کو اپنے قائمقام کیا ہو اور
شوہر کی ملک مین یہ طلاقین بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہین تو عورت کے اختیار مین یہی ہوا کہ مجموعہ مین سے ایک دو تین تک طلاق
دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہین تو عورت کہان سے یہ وصف لاویگی اور فتوی صاحبین کے قول پر ہو کما فی الحاوی القدسی
... لہا ... صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ ... کہنا ... اسکے بجاے جاری ہو ف یعنی درمیان والی

اور اخیر والی کہنا۔ ان کان لایفید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول از راہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے ف۔ جبکہ شوہر کے ملک
میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہے تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ ولکن یفید من حیث الافراد۔ ولیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے ف۔
یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا
اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہے پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہلی کی
صفت بیفائدہ ہے تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلے کہ میں نے ایک طلاق
اختیار کی۔ فیعتبر فیما یفید۔ تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی معتبر ہونگے ف۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے
جاوینگے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائنہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری و تیسری کا محل نہیں
رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے
کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا وصف۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ لان المجتمع فی
الملک لاترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں انمیں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کالمجتمع فی المکان۔ جیسے
کسی مکان میں جو مجتمع ہو انمیں ترتیب نہیں ف۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں
کہہ سکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علیٰ ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کرکے صرف مجموعہ
ہونے کی راہ سے انمیں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے اگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
پاکر انکو ترتیب وار کیا۔ والکلام للترتیب۔ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے ف۔ اور مفرد بیان کرنے کے واسطے
نہیں ہے۔ والافراد من ضرورتہ۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے ف۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم
کہو تو لازم ہے پہلے مفرد ہوا اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرضکہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور
بغرض ترتیب بولا گیا ہے۔ فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہے
تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اسپر مبنی و تابع ہے ف۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں
یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اسکے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہوئی تو بدرجہ اولی افراد بھی
ثابت نہوا پس خلاصہ یہ کہ اخترت الاولی الخ میں سے اولی و وسطی وغیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اخترت رہا گویا عورت نے کہا
کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو تینوں طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ ولو قالت۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ اخترت اختیارۃ۔ یعنی میں نے
یکبارگی اختیار کیا۔ فھی ثلث فی قولہم جمیعًا۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لانہا للمرۃ فصار
کما اذا صرحت بہا۔ اسلیے کہ اختیارہ یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی ف۔ اور کہا کہ اخترت جمیعًا
میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا۔ یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیارۃ للتاکید وبدون التاکید تقع الثلث
فیقع بالتاکید اولٰی۔ اور اسلیے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے
ساتھ بدرجۂ اولی واقع ہونگی ف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ (فقال اخترت سے ۱۲) فقالت طلقت نفسی او اخترت نفسی
بتطلیقۃ۔ پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فھی واحدۃ
یملک الرجعۃ۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ لان ہذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ
فکانہا اختارت نفسہا بعد العدۃ۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اسنے بعد
عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہی جاتا رہا کیونکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہے۔ ہاں صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی
کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسنے بائنہ دی
تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسنے رجعی دی تو بائنہ طلاق ہوگی کذا فی الکافی ع۔ یہی مبسوط و زیادات و جوامع عتابی
و دیگر جوامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی اصح ہے۔ **وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقۃ** اور اگر
عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں ہے ایک طلاق میں یا اختاری تطلیقۃ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ **فاختارت نفسہا** پس
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ **فہی واحدۃ یملک الرجعۃ۔** بلکہ ایک
طلاق رجعیہ ہے۔ **لانہ جعل لہا الاختیار لکن بتطلیقۃ وہی معقبۃ للرجعۃ۔** کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا لیکن ایک
تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ جسکے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فرع) تو طالقہ ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس
عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ ف۔ اور دونوں
بائنہ ہیں۔ [illegible] ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید۔ فصل دوم امر بالید کے بیان میں۔ ف۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام
مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ **وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا۔** جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ میں ہے اور ایک دفعہ میں تین طلاق کی نیت رکھی۔ **فقالت قد اخترت نفسی بواحدۃ فہی ثلث۔** پس عورت نے کہا کہ میں نے
اپنے نفس کو ایک دفعہ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں۔ ف۔ یعنی امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد
کی نیت تین کی ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ **لان الاختیار یصلح جوابا بالامر بالید** کیونکہ اختیار
بھی امر بالید کا جواب ہوسکتا ہے۔ **لکونہ تملیکا کالتخییر۔** کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے
ف۔ رہا یہ کہ مرد کی نیت تین کی ہے اور عورت نے واحدہ کہا تو یہ مخالفت کچھ مضر نہیں ہے۔ **والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ۔**
اور واحدۃ صفت اختیارہ ہے۔ ف۔ یعنی اختیارۃ واحدۃ۔ **فصار کانہا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ۔** تو گویا ایسا
ہوا کہ اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بار کی اختیار کر لیا۔ **وبذلک یقع الثلث۔** اور ایکبارگی کہنے میں تین طلاقیں
پڑتی ہیں۔ ف۔ تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہونگی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت
کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر جسطرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جو تین
طلاقوں کی بھی توجیہ ہوسکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسکے موافق ہوگیا تو وقوع میں کچھ
شک نہیں ہے۔ **ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ۔** اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ
دی۔ **او اخترت نفسی بتطلیقۃ۔** یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ **فہی واحدۃ بائنۃ۔** تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے
لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ **وہو فی الاولی الاختیارۃ۔** اور
وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارہ ہے۔ ف۔ یعنی اخترت نفسی بواحدہ۔ یعنی اخترت نفسی باختارۃ واحدۃ ہے۔ **وفی
الثانیۃ التطلیقۃ۔** اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے۔ ف۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہے۔
الا انہا تکون بائنۃ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ **لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا۔** کیونکہ سپرد کرنا تو بائن
میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسکے کام کا مالک کیا ہے۔ ف۔ اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہے۔ **وکلامہا خرج جوابا لہ**
اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ **فتنصرف الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع۔** تو جو صفت کہ سپرد
کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں صحیح ہے

اور امر بالید بھی جائز ہے - وانما تصح نیۃ الثلاث فی قولہ امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص - اور امرک بیدک
میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم وخصوص دونوں رکھتا ہے - ونیۃ الثلاث نیۃ التعمیم - اور تین کی نیت
کرنا تعمیم کی نیت ہے ف - پس یہ نیت صحیح ہے - بخلاف قولہ اختاری لانہ لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل - بخلاف اختاری
کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں ف - یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ
وہ خفیفہ و غلیظہ ہوتی ہے - ولو قال لہا امرک بیدک الیوم وبعد غد - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن
اور پرسوں ہے - لم یدخل فیہ اللیل - تو اس میں رات داخل نہ ہوگی ف - کیونکہ لگاتار نہیں ہے - وان ردت الامر فی یومہا
بطل امر ذلک الیوم - اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا - وکان بیدہا امر بعد غد
اور پرسوں کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا - لانہ صرح بذکر وقتین بینہما وقت من جنسہما لم یتناولہ الامر - کیونکہ اسنے صریح ایسے
دو وقتوں کو ذکر کیا جنکے بیچ میں انکی جنس کا وقت ہے جسکو امر بالید شامل نہیں ہے ف - یعنی آج کا دن اور پرسوں کا دن اور
درمیان میں کل کا دن ہے تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے - اذ ذکر الیوم بعبارۃ الفرد لا یتناول اللیل
کیونکہ بلفظ مفرد دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے ف - اسی واسطے مصنف رح نے مسئلہ میں کہا کہ رات داخل نہ ہوگی - پس یہ
رات نے دونوں وقتوں کو جدا کر دیا - فکانا امرین - تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں ف - ایک یہ کہ آج کے دن
تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے - فبرد احدہما لا یرتد الآخر - تو ایک امر کے رد کرنے سے
دوسرا امر نہیں رد ہوگا ف - لہذا پرسوں کا امر اسکے اختیار میں رہا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - وقال زفر ہما امر واحد
بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد - اور زفر رح نے کہا کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صریح طلاق میں
کہا کہ تو طالقہ آج اور پرسوں ہے ف - تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے - قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت - ہم کہتے ہیں کہ طلاق
ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے ف - کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی - والامر
بالید یحتملہ - اور امر بالید اسکو محتمل ہے ف - کہ وہ وقت معین کرنے کو برداشت کرتا ہے - فیتوقت الامر بالاول - تو امر بالید
پہلے وقت کے ساتھ ہوگا ف - یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا -
ویجعل الثانی امرا مبتدأ - اور دوسرا وقت نئے سرے سے امر بالید قرار دیا جائیگا ف - یعنی پرسوں کا دن نیا امر بالید ہے پس اگر
اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا - پھر یہ اسوقت ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر
کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہے مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہے - اور اگر درمیان میں کوئی وقت فاصل ذکر نکیا ہو مثلاً - لو قال
امرک بیدک الیوم وغدا - اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے - یدخل اللیل فی ذلک - تو اسمیں رات داخل ہوگی
وان ردت الامر فی یومہا لا یبقی الامر فی یدہا فی الغد - اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا - لان ہذا امر واحد - کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے - لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت
من جنسہما لم یتناولہ الکلام - کیونکہ دونوں مذکور وقتوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہوا جسکو امر بالید
کا قول شامل نہو ف - بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہیگا - و
قد یہجم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع - اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا -
ف - تو رات داخل ہونا مقتضائے کلام ہے - فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین - تو ایسا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ میں دو روز ہے - وعن ابی حنیفۃ انہا اذا ردت الامر فی الیوم لہا ان تختار نفسہا غدا - اور ابو حنیفہ رح سے نوادر
میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے ف -

لیکن یہ روایت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہیں ہے۔ **لانہا لا تملک رد الامر کما لا تملک رد الایقاع**۔ کیونکہ عورت کو امر بالید رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کر سکتی ہے **ف**۔ بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی۔ اسی طرح جب شوہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کردے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے یعنی اسکا رد کرنا اور نکرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اسکو مستفاد فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہو کہ ہر روز میں ایکبار اس فعل کا مختار ہے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بالید کے رد کردینے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے خارج ہو گیا حتی کہ بعد رد کے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ **وجہ الظاہر انہا اذا اختارت نفسہا الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد**۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بائن پڑ گئی) تو پھر اسکو کل کے روز اختیار نہیں رہیگا **ف**۔ یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ **فکذا اذا اختارت زوجہا برد الامر**۔ تو اسی طرح اگر اسنے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا **ف**۔ تو بھی اسکو کل کے روز اپنے نفس اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی **ف**۔ اور اسمیں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اسواسطے کہ امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں رہے پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ **لان المخیر بین الشیئین لا یملک الا اختیار احدہما**۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے **ف**۔ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نکرے تو واضح ہوا کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہے وہ دونوں میں بدستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نکرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار نکرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نکیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالید جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہو گیا۔ پھر بہرحال آج و کل کے واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل امر واحد ہے اسمیں ظاہر الروایۃ و روایت نادرہ کا اتفاق ہے۔ **وعن ابی یوسف انہ اذا قال امرک بیدک الیوم و امرک بیدک غدا**۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے **ف**۔ یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کردی۔ **انہما امران**۔ تو یہ دو امر بالید ہیں **ف**۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیخان نے اسکو بخلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے۔ **لما انہ ذکر لکل وقت خبرا علیحدۃ**۔ کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی **ف**۔ آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کرے تو کل کا امر بالید اسکے ہاتھ میں رہیگا **بخلاف ما تقدم**۔ بخلاف سابق کلام کے **ف**۔ کہ اسمیں خبر واحد ہے پھر رہا یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ اسکی رات داخل ہوگی، واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ **وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان**۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلاں شخص کی آمد کے دن **ف**۔ یعنی جسدن فلاں شخص آوے اسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو جیسا اسکا کرے خواہ ایک خفیفہ سے یا تین مغلظہ سے۔ اور فلاں شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ **فقدم فلان ولم تعلم حتی جن اللیل** پھر

فلان شخص آیا اگر عورت کو معلوم نہوا یہانتک کہ رات کی تاریکی آگئی ف اور روشنی جسکو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہا
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا ف کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہوسکتا۔
لان الامر بالید مما یمتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے ف اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق
دینے کے کہ وہ تو طالقہ کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے فیحمل الیوم المقرون
بہ علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنے دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا ف اور مطلق وقت پر محمول
ہونا اسکے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کرچکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق میں ع
تو جب یہاں دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے تو فلان کی آمد کے روز تجھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا فیتوقت
بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم ینقضی بانقضاء وقتہ۔ پھر دن گزرجانے سے اسکا وقت گزرجائیگا ف
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کردیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرہا
بیدہا۔ جب عورت کو امر بالید دیا یعنے تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ او خیرہا۔ یا اسکو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنے تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختیار کر۔ یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکثت یوما لم تقم۔ پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہیں اٹھی
ف اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنے نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی۔ فالامر فی یدہا مالم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول ہو
ف یا کھڑے ہونے سے حکم موڑنا ظاہر نہو۔ لان ہذا تملیک التطلیق منہا۔ کیونکہ ایسا کرنا عورت کے مالک بن تطلیق کردینا ہوا
ف اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المالک من یتصرف برای نفسہ وہی بہذہ الصفۃ
کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے ف پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔
والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بیناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق
میں بیان کرچکے ہیں ف پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اسکو برابر اختیار
رہیگا۔ ثم اذا کانت تسمع یعتبر مجلسہا فی ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر
ہوگی ف جسمیں اسنے تفویض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان کانت لاتسمع فمجلس علمہا و بلوغ الخبر الیہا۔ اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جسمیں وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر پہونچی ہے۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں ف گویا یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کرلے تو ایسا ہوا کہ گویا
اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے۔ فیتوقف علی ماوراء المجلس۔ تو ماسوائے مجلس پر توقف ہوگا ف
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضرور ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب چاہیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر پہونچے لہذا
ماوراء مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف حالانکہ تملیک بیع میں بائع
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر متوقف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر
کے حق میں تعلیق لازم ہے ف یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کرسکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بمنزلہ قسم کے کہ واللہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح یہاں ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جسکو عورت کے قبضہ پر معلق کیا ہی وہ برابر لازم رہیگا جیسے قسم و شرطیہ طلاق لازم رہتی ہی - رہا بائع و مشتری مین سے
جسنے کہا کہ مین نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ مین قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہی مگر فرق یہ ہی
کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق مین لازمی ہی - **بخلاف البیع لانہ تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق** - برخلاف بیع کے
کہ بیع مین تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہی ف - اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہین بلکہ جسنے ایجاب کیا اسکو اختیار
ہی کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرلے - اور اگر رجوع نکیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک ہی حتی کہ اگر مشتری نے
مثلا کہا کہ مین نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہوگیا - کیونکہ اس ایجاب مین
تعلیق بالکل نہین ہی بخلاف امر بالید کے کہ اسمین تعلیق ہی - واضح ہو کہ تعلیق مین بھی یہ ہو جاتا ہی کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر مین
گئی تو تو طالقہ ہی - اسمین (تو طالقہ ہی) ابھی یہ قول نہین ہی تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر مین گئی اسوقت
یہ لفظ نازل ہوگا اگر اسوقت رجوع ممکن نہین کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہوجائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہی
حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہین ہوتا پس اسمین رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہی جیسے امر بالید مین عورت کی طرف سے جواب آنا
صرف مجلس تک ہی - **واذا اعتبر مجلسہا فالمجلس تارۃ یتبدل بالتحول** - اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو
جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہی ف - جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی - **ومرۃ بالاخذ فی عمل آخر** - اور کبھی دوسرے
کام مین شروع کرنے سے بدلتی ہی ف - جیسے کھانے لگی - **علی ما بیناہ فی الخیار** - چنانچہ ہم اسکو اختیاری کی بحث مین بیان
کرچکے ہین ف - کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علیحدہ ہی اور قتال کی مجلس دونون سے الگ ہی علی ہذا القیاس
ویخرج الامر من یدہا بمجرد القیام لانہ دلیل الاعراض اذ القیام یفرق الرای - اور امر بالید عورت کے ہاتھ
سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہوجائیگا کیونکہ کھڑے ہونا منھ موڑنے کی دلیل ہی اسواسطے کہ کھڑا ہونا رای کو متفرق کرتا ہی
بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر - بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور
نہ کسی دوسرے کام مین شروع کیا ف - تو مجلس نہین بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہین ہی - **لان المجلس قد یطول و
قد یقصر** - کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہی - **فیبقی الی ان یوجد ما یقطعہ او یدل علی الاعراض** -
تو مجلس برابر باقی رہیگی یہانتک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے ف - اس سے
معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہین بلکہ چاہے جتنی مدت تک رہے - **وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر** - اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ
ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہین ہی ف - کہ اتنے وقت سے زائد نہو بلکہ مثال ہی پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جاوے
جب تک انقطاع یا اعراض نہو مجلس قائم ہی - **وقولہ ما لم تاخذ فی عمل آخر** - اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام
مین شروع نکرے ف - تو مراد ہر کام نہین ہی بلکہ - **یراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل** - اس سے
مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہی جسمین عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہین ہی ف - لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی
یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگا لیا یا تکیہ دیے ہوے تھی پھر بیٹھ گئی یا اپنے باپ کو یا دوسرے کو بلایا بغرض مشورہ یا اسنے گواہون کو بلایا
جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہو تو مجلس باقی ہی خواہ عورت اپنی جگہ سے ہلی ہو یا نہین اور یہی اصح ہی الخلاصہ یون ہی اگر سواری کا
چلتا ہوا جانور کھڑا کرلیا یا کشتی مین تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہی اور اگر جانور کو اسنے چلایا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو
کھڑا کرلیا یا اسکے ساتھ جماع کرلیا پس مجلس بدل گئی - ع ت ف - ہر ایک کی دلیل یہ ہی جو مصنف رحمہ نے بیان فرمائی بقولہ - **ولو کانت
قائمۃ فجلست فہی علی خیارہا** - اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہی ف - یہ دلیل اعراض نہین
ہی - **لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للرای** - کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہوجانے کی دلیل ہی اسواسطے کہ وہ رای کو خوب جمع کرتا ہی

تا

ف بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بنسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہے - وکذا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت - یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا - او متکئۃ فقعدت - یا تکیہ لگائے ہے پس بیٹھ گئی ف تو بھی مجلس نہین بدلی اور اُسکو اختیار باقی ہے لان انتقال من جلسۃ الی جلسۃ - کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کیطرف منتقل ہونا ہوا ف اور مجلس سے مجلس بدلنا نہین ہوا - کما اذا کانت محتبیۃ فتربعت - جیسے دونون گھٹنے کھڑے کیے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی ف تو مجلس نہین بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی - قال وہذا روایۃ الجامع الصغیر - مصنف رح نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے ف کہ مجلس نہین بدلیگی - وذکر فی غیرہ انہا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت لاخیار لہا - اور جامع صغیر کے سواے مین مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسکے واسطے اختیار نہین رہیگا - لان الاتکاء اظہار التہاون بالامر فکان اعراضا - کیونکہ تکیہ لگا لینا اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا ف اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس مین جب وہ ایسا فعل کرے جسمین دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منھ موڑتی ہے اور اسکو خوار کرتی ہے تو اسکا اختیار نکل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اسمین دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اسمین اعراض کی دلالت واضح نہین ہے لہذا فرمایا - والاول ہو الاصح - اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے - ولو کانت قاعدۃ فاضطجعت ففیہ روایتان عن ابی یوسف - اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اسمین ابو یوسف سے دو روایتین ہین ف ایک روایت مین اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے المحیط - اور یہی قول زفر ہے اور دوسری روایت مین نہین ع - ولو قالت ادعوا ابی استشیرہ - اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو میرے باپ کو بلا دو کہ مین اس سے مشورہ کرون - او شہودا اشہدہم - یا کہا کہ گواہون کو بلا دو کہ مین انکو گواہ کرون - فہی علی خیارہا - تو عورت اپنے خیار پر ہے ف کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہین ہے اور نہ اس کام سے علیحدہ ہے - لان الاستشارۃ لتحری الصواب - کیونکہ مشورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہے - والاشہاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض - اور گواہ کر لینا شوہر کے آیندہ انکار سے بچاو کے لیے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا - فان کانت تسیر علی دابۃ او محمل - پھر اگر عورت کسی جانور پر روان تھی یا محمل مین تھی ف اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فوقفت فہی علی خیارہا - پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی - وان سارت بطل خیارہا - اور اگر جانور روان ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا - لان سیر الدابۃ ووقوفہا مضاف الیہا - کیونکہ جانور کا چلنا اور ٹھہرا ہونا عورت ہی کیطرف منسوب ہے ف جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے مین ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جانور ٹھہرنے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا - والسفینۃ بمنزلۃ البیت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے ف پس اگر ٹھہری کشتی مین عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے - لان سیرہا غیر مضاف الی راکبہا - کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہین ہے ف بخلاف جانور کے روانی کے - الاتری انہ لا یقدر علی ایقافہا وراکب الدابۃ یقدر - کیا نہین دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہین ہے اور جانور کو ٹھہرانے کی قدرت ہے ف مترجم کہتا ہے کہ دخانی جہاز مثل جانور کے ہے - کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر اسکے اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار مین ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہین ہے -

فصل فی المشیۃ

یہ فصل مشیت کے بیان مین ہے ف مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار مین دیا اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت مین دیا جامع صغیر مین ہے - ومن قال لامرأتہ طلقی نفسک - جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے - ولا نیۃ لہ او نوی واحدۃ - حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہین یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے - فقالت طلقت نفسی - پھر عورت نے کہا کہ مین نے اپنے آپ کو طلاق دی - فہی واحدۃ رجعیۃ - تو یہ ایک طلاق

رجعیہ ہوگی ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاق دین حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہونگی۔ وهذا لان قوله
طلقي معناه افعلي الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکے یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے ف۔ جو کمتر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء
الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کمتر پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس مین ہوتا ہے ف۔ کہ جو کم سے
کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلهذا يعمل فيه نية الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق مین تین کی
نیت کارآمد ہو جاتی ہے۔ وينصرف الى الواحدة عند عدمها۔ اور کچھ نیت نہونے کے وقت مین یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب
راجع ہوگا ف۔ اور وہ ایک ہے اسواسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہین ہوسکتی۔ وتكون الواحدة رجعية۔ اور یہ کمتر یعنی واحدہ جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ ولو نوى الثنتين لا يصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہین ہے۔ لانه
نية العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے ف۔ فرد کی نیت نہین ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلیٰ
ہے اور دو کسی مین نہین ہے۔ الا اذا كانت المنكوحة امة۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح مین ہے کسی غیر کی باندی ہو ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق دو ہی ہے تو فرد اعلیٰ ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس في حقها۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق مین دو جنس ہے۔ وان قال
لها طلقي نفسك۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے ف۔ اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسي۔ پس عورت بولی کہ مین نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ طلقت۔ تو طالقہ ہو جائیگی ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت
قد اخترت نفسي۔ اور اگر بولی کہ مین نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ اختیار بائنہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہین آتا ہے
تو لفظ بائنہ اور اسمین فرق ہے۔ لہذا بائنہ کہنے مین تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے مین فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی
لان الابانة من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ مین سے ہے۔ الا ترى انه لو قال لها ابنتك ينوي
به الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
مین نے تجھے بائنہ کر دیا درحالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ مین نے اپنے کو بائنہ کر دیا اور شوہر بولا کہ مین نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت مین عورت بائنہ ہوگئی ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسنے کہا کہ مین نے بائنہ دی۔ فكانت
موافقة للتفويض في الاصل۔ تو اصلی طلاق مین عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل مین
طلاق ہے۔ الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ويثبت الاصل۔ لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اسمین ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہوگیا اور اصل طلاق رہگئی ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی۔ كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة جیسے اگر
عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بائنہ دی ف۔ تو طلاق دینے مین شوہر کی موافقت کی اور بائنہ بڑھانا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کیطرف سے کچھ نہین واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوگی جسقدر مرد نے اسکے سپرد کی تھی۔ وينبغي ان
يقع تطليقة رجعية۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو ف۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ کا
لفظ نہین کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بائنہ کرنے مین یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختيار۔ بخلاف اسکے جب عورت
نے کہا کہ مین نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے نہین ہے۔ لانه ليس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا تو
طلاق کے الفاظ سے نہین ہے۔ الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك ينوي الطلاق لم يقع۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ مین نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہین واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع شیٔ۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے کہا کہ مین نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہین واقع ہوگی ف۔ تو واضح ہوگیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ مین سے نہین ہے الا انہ عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخییر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخییر ہو تیے کے جواب مین اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے ف۔ یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اسکے جواب مین اگر عورت کہے کہ مین نے اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالقہ ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی معلوم ہو کہ اسمین ہمارے قیاس کو دخل نہین تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک رہا کہ تخییر کے جواب مین واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ مین۔ وقولہ طلقی نفسک لیس للتخییر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے یہ کچھ تخییر نہین ہے ف۔ کیونکہ اختاری البتہ تخییر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب مین کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید نہوا اور بے موقع ہے۔ فیلغو۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا ف۔ لہذا طالقہ نہوئی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقع شیٔ بقولہا ابنت نفسی اور پہلے مسئلہ مین جبکہ عورت نے جواب دیا کہ مین نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ اسمین بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہین واقع ہوگی۔ لانہا اتت بغیر ما فوض الیہا اذ الابانۃ تغایر الطلاق۔ اسواسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے سوا دوسری لائی اسواسطے کہ بائن کرنا طلاق کے مغائر ہے ف۔ یعنی طلاق ایک قسم اور ابانۃ دوسری قسم ہے اور شوہر نے ابانۃ نہین بلکہ طلاق اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر الروایۃ اول ہے۔ وان قال طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہین ہے کہ اس قول سے رجوع کرے ف۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے کے قبول سے پہلے یہ اختیار رہتا ہے کہ مین نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہان طلاق سپرد کرکے اس سے پھر جانا جائز نہین ہے ہان عورت رد کرے یا مجلس وغیرہ حد گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھیر نہین سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض مین قسم کے معنی ہین ف۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق الطلاق بتطلیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطلیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے ف۔ جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر مین جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔ والیمین تصرف لازم۔ اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے ف۔ وہ پھیر لینے سے نہین پھرتا۔ ولو قامت عن مجلسہا بطل۔ اور اگر عورت اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی تو تفویض باطل ہوگئی لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے ف۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقی ضرتک۔ بخلاف اسکے اگر جورو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو طلاق دیدے ف۔ تو یہ تملیک نہین ہے کیونکہ سوت کی طلاقون کی مالک یہ عورت نہین ہوسکتی۔ لانہ توکیل وانابۃ۔ کیونکہ یہ وکیل و نائب کرنا ہے ف۔ یعنی شوہر نے اس جورو کو وکیل کیا کہ بجاے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فلا یقتصر علی المجلس تو یہ مجلس تک مقصور نہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کرکے قبل قبول وکیل کے رجوع کرلے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کر دے۔ پھر واضح ہو کہ مشیت بھی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس سے زائد کو مفید نہو۔ وان قال لہا طلقی نفسک متی شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعدہ۔ تو عورت کو اختیار ہے کہ مجلس مین اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمۃ متی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ کلمہ متی ہر گاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہوگیا جیسے یون کہا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے ف۔ حالانکہ صریح اسطرح کہدینے مین اسکو ہر وقت اختیار رہے تو ہر گاہ کہنے مین بھی۔ پھر یہ

اسوقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو - واذا قال لرجل طلق امرأتی فلہ ان یطلقہا فی المجلس وبعدہ ولہ ان یرجع - اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورت کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرلے ف یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہے - لانہ توکیل - کیونکہ غیر کو یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا - وانہ استعانۃ - اور وکیل کرنا استعانت ہے ف یعنی جو کام خود کرتا اسمین دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا - فلا یلزمہ - تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے ف چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر اسمین وکیل باقی رکھا - فلا یقتصر علی المجلس - تو اسی مجلس تک مقصور نہیں ف کیونکہ موکل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دائمی ہے - بخلاف قولہ لامرأتہ طلقی نفسک - بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ف تو یہ توکیل نہیں ہے اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہے - لانہا عاملۃ لنفسہا فکان تملیکا لا توکیلا - کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی ف یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرلے - یہ اسوقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو - ولو قال لرجل طلقہا ان شئت - اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے ف تو چاہنا محدود ہوگا - فلہ ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولیس للزوج ان یرجع - تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاصکر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے ف بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی - وقال زفر رح ہذا والاول سواء - اور زفر رح نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں ف یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے - یہ دونوں یکساں ہیں - لان التصریح بالمشیۃ کعدمہ - کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں - لانہ یتصرف عن مشیۃ - کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کریگا ف کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے - فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل لہ بعہ ان شئت - تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اُس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے ف تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے - ولنا انہ تملیک - اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے ف یعنی یہ توکیل نہیں اگر جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے - کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جورو کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لا محالہ یہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے - لانہ علقہ بالمشیۃ - کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر معلق کیا - والمالک ہو الذی یتصرف عن مشیۃ - کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے ف اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا - والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانہ لا یحتملہ - اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی - ولو قال لہا طلقی نفسک ثلثا - اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے فطلقت واحدۃ - پس عورت نے ایک ہی طلاق دی یعنی واحدۃ - تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی - لانہا ملکت ایقاع الثلث فتملک ایقاع الواحدۃ ضرورۃ - کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرورۃ مالک ہوئی ف اور یہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار بالضرورۃ ہے بخلاف قولہ اختاری واختاری واختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر اگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کما فی الکافی - اسکی یہ وجہ کہ یہاں عورت کی مشیت کو تعلق نہیں ہے اور علی ہذا اختیار اگرچہ شوہر کے قصد کا ہے لیکن یہاں عورت کی مشیت پر اسنے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاقہ رجعیہ ہوگی - فافہم م

وہ قال لہا طلقی نفسک واحدۃ - اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے - فطلقت نفسہا ثلثا لیس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقین دین ف حالانکہ اسکے اختیار مین شوہر نے یہ طلاقین نہین دی ہین لم یقع شئی عند
ابی حنیفة - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہوگی - وقالا یقع واحدۃ - اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
ہوگی - لانہا اتت بما ملکتہ وزیادۃ - اسواسطے کہ عورت وہ لائی جسکا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی ف یعنی
ایک مع دو زاید کے لائی ف تو زائد لغو ہین اور ایک واقع ہوئی - فصار کما اذا طلقہا الزوج الفا - تو ایسا ہوا جیسے
شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقین دیدین ف تو ہزار مین سے ۳ - وہ لایا جسکا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زاید لایا
پس زائد سب لغو ہین اور تین طلاقین بالاتفاق واقع ہوتی ہین - لیکن مخفی نہین کہ ایک رجعیہ ہوتی ہو اور تین مغلظہ بائنہ اور
ہزار مین مغلظہ بائنہ بازاید ہین فافہم م - ولابی حنیفة انہا اتت بغیر ما فوض الیہا - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ عورت
ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہین کی ف یعنی تین طلاقین منکلمۃ م - فکانت مبتدأۃ - تو عورت نے سرے سے اپنے
آپ کو طلاقین دینے والی ہوئی ف یعنی شوہر کی تفویض پر نہین ہو وعلی ہذا اگر شوہر کہے کہ مین نے اجازت دیدین تو واقع ہونگی
م - وہذا لان الزوج ملکہا الواحدۃ - اور امر مذکور کی وجہ یہ ہو کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا - والثلث
غیر الواحدۃ - اور تین طلاقین اس ایک کے مغایر ہین - لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع - کیونکہ تین تو عدد مرکب
مجموع کا نام ہو - والواحد فرد لا ترکیب فیہ - اور واحد ایک فرد ہو جسمین ترکیب نہین ہو - فکانت بینہما مغایرۃ علی سبیل
المضادۃ - تو ایک اور تین مین باہم ضدین کی مغایرت ہو ف تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا - گرچہ مالک کیا تھا اسکی
ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا - بخلاف الزوج لانہ یتصرف بحکم الملک - بخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
حکم پر تصرف کرتا ہو ف تو جب اسنے ہزار طلاق دین تو ایجاب صحیح ہوا مگر اسمین سے بقدر محل کے نافذ ہونگی اور وہ تین ہین الکافی
وکذا ہی فی المسألة الاولی - اور یون ہی عورت بھی پہلے مسئلہ مین مالکہ ہو کر متصرف ہو ف کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقون
کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہو کر تین مین سے ایک ہی طلاق دی - لانہا ملکت الثلث - کیونکہ وہ تین طلاقون کی مالکہ تھی -
اما ہہنا لم تملک الثلث - اور یہان وہ تین طلاقون کی مالکہ نہین ہو ف بلکہ صرف ایک طلاق کی مالکہ ہو - وما اتت بما
فوض الیہا - اور وہ اسکو نہین لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی ف بلکہ اسکی ضد تین طلاقین لائی جسکی مالکہ نہین ہو - فلغا - تو
شوہر کا تفویض کرنا لغو گیا ف اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یون کہے کہ مین نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقین
زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زیادہ کرنا لغو ہو - کذا ظہر لی واللہ تعالیٰ اعلم م
وان امرہا بطلاق یملک الرجعة فطلقت بائنة - اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جسمین رجعت کر سکتا ہو
پس عورت نے اپنے آپ کو بائنہ طلاق دیدی ف یا برعکس ہوا یعنی - او امرہا بالبائن فطلقت رجعیة - یا شوہر نے
عورت کو بائنہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی - وقع ما امر بہ الزوج - تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہو
کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہو - پس یہان دو مسئلہ ہین - فمعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقی نفسک
واحدۃ املک الرجعة - پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ مین رجعت پر قادر ہون
ف یا ایک طلاق دے - فتقول طلقت نفسی واحدۃ بائنة - پس عورت کہے کہ مین نے اپنے نفس کو ایک بائنہ طلاق
دی - فیقع رجعیة - تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی - لانہا اتت بالاصل وزیادۃ وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف و یبقی
الاصل - کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جیسے ہمنے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بائنہ لائی تو وصف لغو ہوا اور
اصل طلاق باقی رہی - ومعنی الثانیة ان یقول لہا طلقی نفسک واحدۃ بائنة - اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
اپنے نفس کو ایک طلاق بائنہ دیدے - فتقول طلقت نفسی واحدۃ رجعیة - پس عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو ایک طلاق

رجعیہ دی۔ فتقع بائنۃ۔ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحدۃ رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ بوصف رجعی ہے عورت کیطرف سے لغو حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل دون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر یعنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کردیا کہ رجعیہ یا بائنہ ہے تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے ف۔ اور اصل اسنے واقع کردی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بڑھا دہ لغو ہے۔ فصار کانہا اقتصرت علی الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا ف۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی۔ میں نے اپنے آپ کو یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفۃ التی عینہا الزوج بائنا او رجعیا۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے معین کی خواہ بائن یا رجعی ف۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔ اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بائن کردیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں رجعیہ ہے۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلظہ ہو م۔ وان قال لہا طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت واحدۃ لم یقع شیء۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان معناہ۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے ف۔ کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثلث اگر تو تین طلاقیں چاہے۔ وہی بایقاع الواحدۃ ما شاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرلے سے تین طلاقیں نہیں چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی ف۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ ان شئت فطلقت ثلثا۔ اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دیں۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ رحمہ۔ تو بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشیۃ الثلث لیست بمشیۃ للواحدۃ کایقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی بجز جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۳۔ بائنہ غلیظہ ہے اور ایک خفیفہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا یقع واحدۃ لان مشیۃ الثلث مشیۃ للواحدۃ کما ان ایقاعہا ایقاع للواحدۃ فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی ف۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا ایقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش یا ایقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے اگر تو چاہے ف۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے ف۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت۔ پس مرد نے کہا کہ میں نے چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے ف۔ تو بھی طالقہ نہ ہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہوگیا ف۔ یعنی عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانہ علق طلاقہا بالمشیۃ المرسلۃ۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت مرسلہ پر معلق کیا تھا ف۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرضکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو جاننا چاہیے کہ مسئلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر عورت نے اپنا چاہنا اسطرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کرکے لائی ف۔ مرسلہ نہیں رکھی

کیونکہ یون کہا کہ مین چاہتی ہون اس شرط سے کہ تو چاہے - فلم یوجد الشرط - و تفویض کی شرط نہین پائی گئی ف - ہان اگر عورت یہی کہتی کہ مین نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہان نہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام مین مشغول ہو گئی - وہو الاشتغال بما لا یعنیہا - اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام مین ف - یعنی شوہر کی مشیت کا شرط لگانے مین - فخرج الامر من یدہا - تو اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا ف - کیونکہ وہ تو جبھی تک تھا کہ عورت دوسرے کام مین جو یہان مشیت شوہر ہے مشغول نہو - اگر وہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ مین نے چاہی اور نیت طلاق ہے تو واقع ہونا چاہیے جواب دیا کہ - ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان نوی الطلاق - مرد کے قول سے کہ مین نے چاہی کوئی طلاق نہین واقع ہوگی اگرچہ اسنے نیت کی ہو - لانہ لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقہا - کیونکہ عورت کے کلام مین طلاق کا ذکر نہین ہے تاکہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے ف - بلکہ عورت نے یہی کہا کہ مین نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہین کہا کہ مین نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب مین کہا کہ مین نے چاہی تو جب عورت کے کلام مین طلاق مذکور نہین تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہین ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ - والنیۃ لا تعمل فی غیر المذکور - نیت ایسی چیز مین کچھ کام نہین کرتی جو مذکور نہو ف - یعنی اگر عورت کے قول مین طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب مین بدون ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہین ذکر نہین تو نیت بیکار ہے - یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے - مرد نے جواب دیا کہ مین نے دی تو کچھ نہوگا ہان اگر عورت نے کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ مین نے دی اور نیت طلاق کی ہو تو واقع ہو گی - حتی لو قال شئت طلاقک یقع اذا نوی - حتی کہ اگر شوہر اپنے کلام مین کہے کہ مین نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جاویگی ف - یعنی نیت یہ ہو کہ مین نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہین ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ مین نے تیری طلاق چاہی یعنے واقع کی تو واقع ہو جائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہین بلکہ - لانہ ایقاع مبتدا - بلکہ یہ بیدا واقع کرنا ہوگا - اذ المشیۃ تنبیٔ عن الوجود - اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے ف - یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیا وے تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے والے کیطرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسنے بنیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسنے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گو یا یون کہا کہ مین نے تیری طلاق چاہی اور دیدی - بخلاف قولہ اردت طلاقک لانہ لاینبیٔ عن الوجود - بخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ مین نے تیری طلاق کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہین دیتا ہے ف - اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہے اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہے کسی ضرورت سے تو جہانتک ممکن ہے وہ اسکو عمل مین نہین لاتا یعنی ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا لازم نہین ہے جبکہ اظہار نکرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اسکا موجود ہونا اسپر گران و مکروہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہانتک ممکن ہے وہ موجود کریگا اور جب اپنے طلاق مین مشیت دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہین تو اسنے واقع کی اور یہ جو کہا کہ مین نے خواہش کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم م - بالجملہ اصل مسئلہ مین عورت کے انکار سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسنے شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا - اور کہا کہ اگر تو چاہے تو مین نے چاہی - وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی - اور یون ہی اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی اگر میرا باپ چاہے ف - گو یا یون کہا کہ مین یون نہین چاہتی ہون ہان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہون او شئت ان کان کذا - یا کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو ف - یعنی کسی امر پر مشروط کیا - لامر لم یجیٔ بعد - ایسے امر پر جو ابھی موجود نہین ہوا ہے ف - مثلاً کہا مین نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرلے یا میرا بھائی آجاوے غرضکہ کسی آیندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور تفویض بھی باطل ہو گئی - لما ذکرنا ان الماتی بہ مشیۃ معلقۃ فلا یقع الطلاق و بطل الامر - اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ جو خواہش لائی ہے وہ مشیت معلقہ ہے تو طلاق نہوگی اور تفویض جاتی رہی وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت - اور اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہو یعنی کسی

ایسے امر کو کہا ہو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طالقہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تنجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہو ف۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اسوقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً تو طالقہ ہو اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھ پر طلاق کا وقوع اسوقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گذر چکی تو اسکا وجود ہو چکا اسپر تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہو کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہو۔ تو جب عورت نے کسی گذری ہوئی بات پر اپنا چاہنا معلق کیا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اسکا چاہنا بھی ہو گیا تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدون کسی چیز پر تعلق و توقف کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہو جب تو چاہے یا جبھی کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے ف۔ یعنی اسکے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جسوقت وہ چاہے اسکو ممکن ہو۔ فردت الامر۔ پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا ف۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہون۔ لم یکن ردا۔ تو یہ رد نہیں ہوگا ف۔ کیونکہ اسنے اسوقت خاص میں رد کیا ہو اور آیندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے تو انمیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہوگی ف۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہو۔ اما کلمۃ متی ومتی ما۔ چنانچہ کلمہ متی اور متی ما ف۔ جسکا ترجمہ ہرگاہ اور جبکہ ہرگاہ کہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلانہا للوقت وہی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ اسوجہ سے ہو کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہو اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہو۔ کانہ قال فی ای وقت شئت۔ گویا شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہو جسوقت تو چاہے ف۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہوگی بالاجماع ف۔ اسمین کچھ خلاف نہیں ہو۔ ولو ردت الامر لم یکن ردا لانہ ملکہا الطلاق فی الوقت الذی شاءت۔ اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو یہ رد نہوگی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جسمین وہ چاہے۔ فلم یکن تملیکا قبل المشیئۃ حتی یرتد بالرد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوئی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے ف۔ بلکہ جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد بھی تبھی ہو۔ ولا تطلق نفسہا الا واحدۃ۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک ف۔ یعنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہو۔ لانہا تعم الازمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کل زمانون کے واسطے عام ہو نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التطلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہو ف۔ یعنی جسوقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے گی ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہو چاہے جب کرے۔ ولا یملک تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی ف۔ یہ تو کلمہ متی کی تفصیل ہو۔ واما کلمۃ اذا واذا ما۔ رہا بیان کلمہ اذا اور اذا ما کا۔ فہی ومتی سواء عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونون یکسان ہیں ف۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے واسطے ہو بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہو اور کبھی شرط کے لیے بغیر حرف ان کے ہوتا ہو لیکن یہان مثل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار بیدہا فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہو جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہو لیکن یہان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہوگا ف۔ یعنی یہان اذا اگر متی کے معنی میں ہو تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہیے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہو بس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گذر چکی ہو ف۔ فصل نوادر کے بارت طلاق سے مضاف کرنے میں۔ ولو قال لہا انت طالق کلما شئت فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ بعد واحدۃ حتی تطلق نفسہا ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہو ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہو کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دیے جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقین دے لے ف۔ کیونکہ تین ہی انتہا سے تملیک ہو۔ لان کلما توجب تکرار الافعال۔ الخ

کہ کلما (ہر بار) موجب تکرار افعال ہے ف یعنی افعال مکرر لاوے تو وہ برابر یا نہایت حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلما کے حکم سے طلاق دے لے کیونکہ کلما اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق ینصرف الی الملک القائم - مگر یہ تعلیق اسی ملک کیطرف پھریگی جو قائم ہے ف۔ اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے نکاح کا اعتبار نہ ہوگا حتی لو عادت الیہ بعد زوج آخر وطلقت نفسہا لم یقع شیئ - حتی کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آگئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی - لانہ ملک مستحدث - کیونکہ یہ ملک تو نئے نکاح سے پیدا ہوئی ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق نفسہا ثلثاً فی کلمۃ واحدۃ - اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بول میں اپنے کو تین طلاقیں دیدے - لانہا توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملک الایقاع جملۃ وجمعاً - کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے تو عورت کو ایکبارگی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے ف یعنی ہر بار کا لفظ اسکا مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کرکے دیوے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اسطرح کہ یوں کہے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دیں یا یوں کہے اپنے کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دیدی - بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے - ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او این شئت - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے - لم تطلق حتی تشاء - تو طالقہ نہ ہوگی یہاں تک کہ چاہے ف لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا - وان قامت من مجلسہا فلا مشیۃ لہا - اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہوگئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے - لان کلمۃ حیث واین من اسماء المکان - کیونکہ حیث واین دونوں اسم مکان سے ہیں ف یعنی جگہ کے معنی ہیں - والطلاق لا تعلق لہ بالمکان - اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں فیلغو تو جگہ کا ذکر لغو ہوگیا - وتبقی ذکر مطلق المشیۃ - اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہ گیا ف اور جب عورت سے کہے کہ تو طالقہ ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑجاتی ہے - فیقتصر علی المجلس - پس اسی مجلس تک مقصود ہوگی ف خلاصہ یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے - بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ - بخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے - حتی یقع فی زمان دون زمان - حتی کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں ف اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے - فوجب اعتبارہ خصوصا وعموما - تو زمانہ کا اعتبار کرنا لابد ہے خصوص اور عموم کے واجب ہوا ف مثلاً کہے کہ تو کل طالقہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج طالقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو جس وقت چاہے طالقہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے - رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہوگئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو - وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلیقۃ یملک الرجعۃ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہوگئی جس میں شوہر کو رجعت کا اختیار ہے - ومعناہ قبل المشیۃ یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی ف کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے - پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی کیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ - فان قالت قد شئت واحدۃ بائنۃ او ثلثا وقال الزوج ذلک نویت فہو کما قال - پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جیسے مرد نے کہا ایسی ہی ہوگا - لان عند ذلک تثبت المطابقۃ بین مشیتہا وارادتہ - کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہوگئی ف مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہوگئے - اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدۃ بائنۃ

رہا جب مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقیں چاہیں اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی - او علی القلب - یا اسکے برعکس ہو تو
ف - کہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی - تقع واحدۃ رجعیۃ - تو ایک رجعیہ واقع ہوگی ف - اگرچہ
شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو - لانہ لغا تصرفہا لعدم الموافقۃ - کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہ ہونے
کے سبب سے لغو ہوگیا ف - پس بائنہ یا تین طلاقیں نہیں واقع ہوئیں - فبقی ایقاع الزوج - تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہ گیا
ف - اور وہ ایک طلاق ہے جو رجعی ہوا کرتی ہے - وان لم تحضرہ النیۃ - اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل میں
کچھ نیت نہ تھی ف - کہ بائنہ یا تین طلاقیں وغیرہ - یعتبر مشیتہا فیما قالوا جریا علی موجب التخییر - تو مشائخ متاخرین کے قول میں عورت کی
خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییری ہے ف - پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقیں چاہیں تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہیں پس
اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے - غایۃ البیان میں کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بائنہ
یا تین طلاقیں اسوقت واقع ہوں جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو نہیں واقع ہونگی تو اصلی طلاق رجعی رہی - مترجم کہتا ہے
کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم
تینوں اماموں کے نزدیک ہے - قال المصنف رح قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفۃ رح - مصنف رح نے فرمایا کہ امام محمد نے
مبسوط میں لکھا ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ کا قول ہے - وعندہما لا تقع مالم توقع المرأۃ - اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی
جب تک کہ عورت واقع نہ کرے ف - یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہو جاویگی اور صاحبین نے کہا
کہ کچھ نہیں واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے - فتشاء رجعیۃ او بائنۃ او ثلثا - پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا
بائنہ یا تین طلاقیں ف - مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہے
تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو کلام مذکور جاری ہے - وعلی ہذا الخلاف العتاق - اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف
پر ہے ف - جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی مملوک کو کہا کہ تو آزاد ہے جس کیفیت سے چاہے یا عربی میں کہا کہ انت حر کیف شئت پس ابو حنیفہ رح کے
نزدیک وہ بالفعل آزاد ہوگیا خواہ چاہے یا نہ چاہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں جب تک نہ چاہے اور یہی شافعی کا قول ہے - لہما انہ
فوض التطلیق الیہا علی ای صفۃ شاءت - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ جس کیفیت پر وہ
چاہے - فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعدہ
تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت میں عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے
یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو ف - کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اسی سے بائنہ ہو جائیگی
پھر اسکی مشیت کچھ بھی نہ ہوگی ہاں مدخولہ میں البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا تین طلاق تک رہی پس اگر
پہلے سے ایک رجعی واقع نہ ہو تو مدخولہ وغیر مدخولہ دونوں کے واسطے مشیت باقی رہی - ولابی حنیفۃ ان کلمۃ کیف للاستیصاف
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لیے موضوع ہوگیا ہے ف - اور ذات اس سے نہیں دریافت کیجاتی
یقال کیف اصبحت - بولتے ہیں کہ کیف اصبحت ف - یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی - اس سے یہ غرض نہیں کہ تمہاری
ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہیں معلوم کہ تمہاری صفت کیسی ہے
آیا مع الخیر ہو یا کچھ تشویش ہے - اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت - تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ
ہے طالقہ ہونا تو ثابت ہے مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہے - بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا - والتفویض فی وصفہ یستدعی
وجود اصلہ - اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے ف - کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اسکا
وصف ہوتا ہے مثلاً جب تک کپڑا موجود نہ ہولے تب تک سرخی یا زردی کا وصف کیسکے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہے یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق بوقوعہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے۔ ف۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے تو ثابت ہوگیا کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کرکے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے لیکن غیر مدخولہ اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت کیا جاوے کیونکہ اسکے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے م۔ وان قال لہا انت طالق کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جسقدر کہ تو چاہے ف۔ یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ما شئت۔ یا جو کچھ کہ تو چاہے ف۔ کیونکہ لفظ ما عام ہے۔ طلقت نفسہا ما شاءت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دیدے۔ لانہا تستعمل للعدد۔ کیونکہ کم وما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔ فقد فوض الیہا ای عدد شاءت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہوگئی (یعنی بدلی) تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان ردا۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کردی تو رد ہو جائیگی ف۔ مثلاً کہا کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہوسکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد وہو خطاب فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال۔ اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مکرر نہیں ہوسکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب بھی فی الحال چاہتا ہے ف۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقی نفسک من ثلث ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ او ثنتین۔ تو عورت کو اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ ولا تطلق ثلثا۔ اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقالا تطلق ثلثا ان شاءت اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقیں دیدے۔ لان کلمۃ ما محکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتمییز فیحمل علی تمییز الجنس اسواسطے کہ لفظ ما تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمیز کے لیے مستعمل ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تمیز پر محمول ہوگا ف۔ خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف من یعنی سے پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک ہو یا تین خواہ بائنہ غرضکہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے لے اسمین دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہوسکتا ہے ایسے ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو صرف من کے شک سے اختیار خارج نہ ہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوین کہ تین کی جنس میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ما شئت۔ جیسے کہا کہ تو کھالے میرے طعام سے جو کچھ تیرا جی چاہے ف۔ یعنی کل طعام تک چاہے کھالے۔ او طلق من نسائی من شاءت۔ یا میری عورتوں میں سے جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے ف۔ یعنی کل عورتیں چاہیں تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفۃ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض۔ امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے ف۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اسمین سے بعض لینے کے واسطے ہے اور حقیقی معنی یہاں بلا تردد بنتے ہیں تو لیے جاوین پس تین طلاقوں میں سے دو تک لیوے۔ وما للتعمیم۔ اور لفظ ما واسطے تعمیم کے ہے ف۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعمل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے ف۔ اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہوگیا۔ پس یہاں من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض یعنی دو تک میں بنتی ہے تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاوین۔ وفیما استشہدا بہ ترک التبعیض۔ اور صاحبین نے جن مسئلوں سے اپنے قول کی گواہی لی ہے اسمین تبعیض متروک کردی گئی ہے ف۔ بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ انکے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ما شئت من طعامی۔ یعنی کھالے جو کچھ تیرا جی چاہے میرے طعام میں سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دلی کھلا کر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ جتنا طعام ہے

تنگی مراد نہین تو تخصیص متروک ہوئی - لدلالۃ اظہار السماحۃ - بوجہ دلالت اظہار دلیری کے ف یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہو کہ اسنے بعض مراد نہین لیا ہو اسی طرح دوسرے مسئلہ مین کہ میری عورتون سے جو کوئی چاہے اُسکو طلاق دیدے یہان بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہین چنانچہ کہا - والعموم الصفۃ وہی المشیۃ یعنی بوجہ صفت کے عام ہوجانے کے اور وہ خواہش ہو ف یہ حکم کل عورتون کو شامل ہوگیا - اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہوجاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دیدے اور ظاہر ہو کہ شاید کل عورتین طلاق چاہنے والیان ہوجاوین تو بعض مراد نہین ہوسکتی ہین - اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا - حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف - حتی کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا ف یعنی اگر یون کہتا کہ میری عورتون سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہین تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ یہان تو صرف اسی شخص کی مشیت ہو تو ین - (ع) اپنے حقیقی معنے پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہو اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقین دینے کا جواز ہو اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہین رہیگی اور مرد خود مختار ہو کذا قیل اور مترجم کے نزدیک ایک بائنہ دفع ضرورت کو کافی ہو تو شرعًا عورت کی ضرورت تین مغلظہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہین اور میرے نزدیک مکروہ ہو مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلًا شوہر نے تفویض مین اسی قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہو واللہ تعالے اعلم - م -

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق مین قسمون کے بیان مین ہو - واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہو کہ واللہ مین بعد نکاح کے تجھے طلاق دونگا اسیطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تجھے طلاق ہو یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہو اور وہ اس سے نہین پھر سکتا ہو اور تحقیق اسکی اصول مین ہو - اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہو تو یہ کچھ بھی نہین ہو کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہین جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہو اسی واسطے حدیث مین وارد ہو کہ فرزند آدم کے لیے نذر نہین اس چیز مین جسکا وہ مالک نہین ہو اور عتق نہین اسمین جسکا مالک نہین اور طلاق نہین اسمین جسکا مالک نہین ہو - واذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا ف مثلًا کہا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تو طالقہ ہو - تو یہ جملہ شرطیہ ہو اور پہلے یہ جاننا چاہیئے کہ اصول الفقہ مین محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہین ہو جب شرط پائی جائیگی اسوقت منعقد ہوگا گویا نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہو لہذا فرمایا - وقع عقیب النکاح - کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہوجائیگی مثل ان یقول لامراۃ ان تزوجتک فانت طالق - مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین نے تجھسے نکاح کیا تو تو طالقہ ہو - او کل امراۃ اتزوجہا فہی طالق - یا کہا کہ ہر عورت کہ جسکو مین نکاح مین لاؤن تو وہ طالقہ ہو ف تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہو - وقال الشافعی لا یقع - اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہین واقع ہوگی ف اسلیے کہ انکے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہو اگرچہ اسکا اثر جب ہوتا ہو کہ شرط پائی جاوے اور یہان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہین ہو - لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہین ہو ف یہ ابن ماجہ کی حدیث ہو اور ہم اوپر حدیث ذکر کرچکے اسکو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہو لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کرچکے - ولنا ان ہذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ قسمی تصرف ہو کیونکہ شرط و جزاء موجود ہو ف اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشترط لصحتہ قیام الملک فی الحال۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ف یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ والملک متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے ف کیونکہ نکاح ہو چکا۔ وقبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے ف یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کرسکتا۔ وہو باق رہنا جو اسوقت اثر ہے اسکا محل چاہیئے۔ وہو قائم بالمتصرف۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں ف پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مقتضی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا۔ والحدیث محمول علی نفی التنجیز اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیسکتا جسمیں ملک نہو۔ ف اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہمنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسنے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اسوقت اپنی قسم پر ماخوذ ہوگا اور اسوقت طلاق واقع ہوجائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہوکر طلاق قرار دے حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھپر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالقہ ہے تو بعد نکاح کے طالقہ ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث اسی معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ والحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے ف جیسے حضرت عمر وابن عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم ؓ۔ اور کالشعبی والزہری وغیرہما۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما ف مکحول شامی وسالم بن عبد اللہ وسعید بن المسیب وابوبکر بن عمرو بن حزم وابوبکر بن عبد الرحمن وشریح ونخعی وغیرہم اور یہی قول مالک وربیعہ واوزاعی وغیرہم کا ہے۔ ع۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ واذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا ف پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مقید بہ نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گذرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہوجائیگی۔ مثل ان یقول لامرأتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالقہ ہے۔ وہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے ف یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہوگیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اسوقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اسمیں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے ف جسوقت یہ کلام کیا۔ والظاہر بقاؤہ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یمینا۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا ف ہمارے نزدیک۔ او ایقاعا۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا ف شافعی رح کے نزدیک۔ لیکن اسمیں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ۔ ولا تصح اضافۃ الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جبھی کہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے ف مثلاً اگر میں تجھسے نکاح کروں یا کہے کہ جب تو میری ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھپر طلاق کا اختیار ہوجاوے تب تو طالقہ ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزاء لا بد ان یکون ظاہرا لیکون مخیفا۔ کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء ظاہر ہوتا کہ خوف دلانے والا ہوجائے ف یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے

قوت ولادت - فیتحقق معنی الیمین و ہو القوۃ و الظہور باحد ہذین - تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت و ظہور ہے بذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے ف۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اسوقت طلاق کا ظہور ہو سکتا ہے تو قوت ہو جائیگا - والاضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاہر عند سببہ - اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جاتا ہے - فان قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق - اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالقہ ہے - ثم تزوجہا ثم دخلت الدار لم تطلق - پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالقہ نہیں ہوگی - لان الحالف لیس بمالک - کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے - وما اضافہ الی الملک وسببہ - اور نہ اسنے طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرف مضاف کیا - ولا بد من واحد منہما - حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا ضرور ہے ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو - والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما - اور شرط کے الفاظ یہ ہیں ان - اذا - اذا ما - اور کل - کلما - اور متی - متی ما - ف۔ اور حرف ما زائدہ بغرض تاکید ہے - لان الشرط مشتق من العلامۃ - کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے ف۔ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب ومضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی ومعنوی مناسبت ہو اور یہاں شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو یعنی علامت ہے اسیواسطے کہتے ہیں کہ اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت - پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط یعنی علامت سے ماخوذ ہے - وہذہ الالفاظ مما یلیہا افعال - اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ انسے افعال ملے ہوتے ہیں ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اسکے بعد اسم ہوتا ہے فتکون علامات علی الحنث - تو یہ حانث ہو جانے کے علامات ہونگے ف۔ مثلاً کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ - ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالقہ ہے پس طالقہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزاء یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو یعنی علامت سے ماخوذ ہے علاوہ بریں انکا استعمال بمقام شرط عرب سے مسموع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے - ثم کلمۃ ان صرف للشرط لانہ لیس فیہا معنی الوقت - پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اسمیں وقت کے معنی نہیں ہیں - وما وراءہا ملحق بہا - اور حرف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا - کل - متی - کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا - وکلمۃ کل لیس شرطا حقیقۃ - اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے - لان ما یلیہا اسم - کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف۔ چنانچہ مثال آتی ہے - والشرط ما یتعلق بہ الجزاء والاجزیۃ تتعلق بالافعال - اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزاء متعلق ہو اور جزاؤں کا تعلق فعلوں سے ہوتا ہے ف۔ تو کل کے مدخول سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہونا چاہیے - الا انہ الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذی یلیہا - لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوا آتا ہے - مثل قولک کل عبد اشتریتہ فہو حر - جیسے تو کہے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے ف۔ اسمیں خریداری غلام پر اسکی آزادی مشروط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس پر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا اسلیے کل کو شرط سے ملا یا گیا - گو یا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے - قال ففی ہذہ الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتہت الیمین - پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی ف۔ مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائنہ طلاق ہے پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزاء نازل ہوئی یعنی بائنہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی - لانہا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لغۃ - کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں - فبوجود الفعل مرۃ تم الشرط - پس ایک بار فعل پائے جانے سے شرط پوری ہو گئی

ہوجائیگی ف۔ اور پوری ہوجانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولا بقاء للیمین بدونہ۔ اور بدون شرط
کے قسم باقی نہیں رہتی۔ توان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہوگئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ الا فی کلمۃ کلما۔ سوائے کلمہ کلما (ہر بار) کے
ف۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانھا تقتضی تعمیم الافعال۔ کیونکہ کلما افعال کی تعمیم کو مقتضی ہے ف۔ یعنی ہر بار جب
ایسا فعل ہو تو یہ جزاء ہے۔ تو جب قسم کلما سے ہو تو ایکبار شرط پائے جانے سے انتہاء نہوگی اسپر دلیل یہ ہے کہ۔ قال اللہ تعالیٰ
کلما نضجت جلودھم بدلناھم جلودا غیرھا لیذوقوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافروں کے چمڑے جلجاوینگے
تو ہم ان چمڑوں کے سوائے بدل دینگے تاکہ وے عذاب کو چکھیں ف۔ تو معلوم ہوا کہ ایکبار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے
ومن ضرورۃ التعمیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعمیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے ف۔ یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی جو فعل ایکبار
ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری
بار فعل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلما دخلت الدار
فانت طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طالقہ ہوگئی پھر اگر اسنے نکاح کیا
اور داخل ہوئی تو پھر طالقہ ہوجائیگی اور تیسری بار بھی طالقہ ہوگی۔ حتی کہ تین بار کے بعد اسکو حلالہ کی ضرورت ہے۔ قال فان
تزوجھا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ ای بعد زوج آخر۔ یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح
کیا۔ وتکرر الشرط لم یقع شئ۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوگی ف۔ یعنی بعد حلالہ وطلاق کے شوہر اول نے
اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت آزاد پر تین طلاق کی ملک تھی وہ سب
ہوچکی۔ لان باستیفاء الطلقات الثلث المملوکات فی ھذا النکاح لم یبق الجزاء۔ کیونکہ اس نکاح میں جسمیں قسم
کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تینوں طلاق پورے کرلیں تو جزاء نہیں ہے ف۔ یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت
کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ وبقاء الیمین بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ ف۔ تو حاصل یہ ہوا
کہ جب اسنے عورت سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق ہے۔ یہ طلاق جہانتک اسکی قدرت میں ہے بروقت شرط کے پڑتی رہیگی
یہانتک کہ جب تین طلاقیں پوری ہوچکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے
قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط
ممکن ہے تو جزاء نہ رہی پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایکبار ختم ومنتہی ہوچکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں عود
کریگی۔ وفیہ خلاف زفر رح وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسمیں زفر رح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء
اللہ تعالیٰ بعد کو بیان کرینگے ف۔ اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ ولو دخلت علی نفس التزوج
اور اگر کلمہ کلما (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلما تزوجت امرأۃ فھی طالق یحنث بکل مرۃ وان کان
بعد زوج آخر۔ تو وہ ہر بار حانث ہوجائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو ف۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح
کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ طالقہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ لان انعقادھا باعتبار ما یملک
علیھا من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ بوجہ نکاح
کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہوسکتا ہے۔ وزوال الملک بعد الیمین لا یبطلھا۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زائل
ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ف۔ کیونکہ قسم جب منعقد ہوگئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل
نہوگی۔ لانہ لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ والجزاء باق لبقاء محلہ۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت
باقی ہونے سے جزاء باقی ہے ف۔ پس شرط وجزاء دونوں باقی رہیں۔ فبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی ہے ف۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط کا ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عورت پر اتری تو رائگان ہوئی۔ اسلئے فرمایا
ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت الیمین ووقع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق
واقع ہو گئی۔ لانہ وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فینزل الجزاء ولا یبقی الیمین لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
محل قابل جزاء ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہیگی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف۔ کیا اس لفظ سے
کہ محل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت الیمین۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شئی۔ لانعدام المحلیۃ۔
اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے ف۔ وعلی ہذا اگر کہا
کہ تو اگر نماز پڑھے تجھپر تین طلاقیں ہیں پھر حیلہ چاہا تو یہ ہوسکتا ہے کہ اسکو بائنہ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء لغو ہو گئی پھر
اس سے مکرر نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جورو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں
اختلاف کیا ف۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے اسنے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول
قول الزوج الا ان تقیم المرأۃ البینۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔
کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور در اصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانہ متمسک بالاصل وہو عدم الشرط۔ اسلئے کہ شوہر تو اصل
کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہونا۔ ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اسلئے کہ شوہر تو طلاق
واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے ف۔ تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر شرط
ایسی چیز ہو جو مردان کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ جبھی قبول ہونگے
کہ یوں گواہی دیں کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یوں ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت آوے
الخ مانند اسکے ہے لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فان کان الشرط لا یعلم الا من
جہتہا فالقول قولہا فی حق نفسہا۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہوسکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے ف۔ دوسرے پر اسکا کہنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان تقول ان حضت فانت طالق
وفلانۃ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالقہ ہے۔ فقالت قد حضت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حائضہ ہوئی ف۔
تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقت ہی ولم تطلق فلانۃ۔ یہ خود طالقہ ہوئی
اور فلانہ عورت طالقہ نہوگی۔ وہو وقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا خود طالقہ ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ والقیاس
ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
کے قول کی تصدیق نہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا ف۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے پھر اسنے کہا کہ میں
گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان
انہا امینۃ فی حق نفسہا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانتدار ہے ف۔ یعنی جب اسی کی
خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یوں ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار ہے
تو اسکا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم ذلک
الا من جہتہا۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہوسکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
ہوگا ف۔ لیکن جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حائضہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعوی کے بعد ہے کما قبل
فی حق العدۃ والغشیان۔ جیسا کہ درباره عدت ووطی کے کہا گیا ہے ف۔ عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ
دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے رجعت کا

اور عورت نے کہا کہ میری عدت گذر چکی وطی ہو کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھ سے وطی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر
اول پر حلال ہوں - یا شوہر نے وطی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہے اسی وجہ سے یہ کہ یہ باتیں
اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہیں - اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہے - ولکنہا شاہدۃ فی حق ضرتہا
بل ہی متہمۃ فلا یقبل قولہا فی حقہا - ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ
سوتیا ڈاہ کی وجہ سے [illegible] تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا ف اور یہاں اختلاف کا ہے کہ شوہر
نے انکار کیا - وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ فی نار جہنم فانت طالق وعبدی حر - اور
اسیطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہے کہ اللہ تعالی تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہے
ف یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی - فقالت احبہ پس عورت نے
کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں ف تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی - او قال ان کنت تحبینی فانت
طالق وہذہ معک - یا شوہر نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلانی تیرے ساتھ ہے - فقالت احبک پس عورت
بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں ف تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے - لہذا فرمایا کہ
طلقت ہی - یہ عورت بیشک طالقہ ہو جائیگی - ولم یعتق العبد - اور غلام نہیں آزاد ہوگا ف یعنی پہلی صورت میں
ولا تطلق صاحبتہا - اور اسکی سوت مطلقہ نہ ہوگی ف یعنی دوسری مثال میں - لما بینا - وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں
کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے - اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صریح جھوٹ ہے
جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہیں - ولا یتیقن بکذبہا لانہا لشدۃ بغضہا ایاہ قد تحب التخلص منہ بالعذاب - اور
اسکے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت بغض رکھتی ہے شوہر سے بعوض عذاب کے چھوٹ
جانے کو پسند کرتی ہے ف کیونکہ عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں - وفی حقہا
انما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کاذبۃ ففی حق غیرہا بقی الحکم علی الاصل وہی المحبۃ - اور اس عورت کے حق میں
حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور
وہ محبت ہے ف اور حقیقت میں محبت یا ارادہ جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثابت
نہوا کیونکہ [illegible] شرط ہے اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہے فافہم - واذا
قال لہا اذا حضت فانت طالق - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو تو طالقہ ہے فرأت الدم لم یقع الطلاق پھر
عورت نے خون دیکھا تو فی الحال خون سے طلاق واقع نہوگی - حتی یستمر ثلثۃ ایام - یہانتک کہ برابر تین روز تک جاری ہو ف
تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استحاضہ ہوگا - لان ما ینقطع دونہ لا یکون حیضا - کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں
منقطع ہوتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا ہے ف لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونیکا حکم نہ ہوگا بلکہ توقف ہوگا - فاذا تمت
ثلثۃ ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت - پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس وقت سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے
ہم طلاق واقع ہو جانیکا حکم دینگے - لانہ بالامتداد عرف انہ من الرحم فکان حیضا من الابتداء - کیونکہ تین روز تک
[illegible] کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے تو وہ ابتدا ہی سے حیض ہوا - ولو قال لہا اذا حضت حیضۃ فانت طالق اور
اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کہ تو تو طالقہ ہے ف پھر بھی ایک اسنے خون دیکھا جو برابر رہا حتی کہ
تین روز ہو گئے اور ہنوز [illegible] نہیں ہوا - لم تطلق حتی تطہر من حیضہا - تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یہانتک کہ اپنے حیض سے
پاک ہو جاوے - لان الحیضۃ بالہاء - اسواسطے کہ لفظ حیضۃ جو وقف میں ہا پڑھی جاتی ہے - ہی الکاملۃ منہا - یہ پورا

حیض ہو ف۔ اسواسطے کہ حیضہ کیبارگی کے لیے ہی اور یکبارگی یہی کہ پورا حیض ہوجاوے۔ ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء۔ اور اسی وجہ سے استبراء کی حدیث مین لفظ حیضہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکمالہا بانتہائہا وذلک بالطہر۔ اور حیض کا کامل ہونا اسطرح انتہا ہوجانے پر ہی اور انتہا ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہی ف لہذا پاک ہونے پر طالقہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث استبراء جسکا حوالہ دیا ہی اس سے مراد وہ حدیث ہی جو اوطاس کی جہادی قیدیون کے بارہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہی کہ الا لا تنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضۃ۔ یعنی خبردار رہو کہ حاملہ عورتون سے وطی نکیجاوے یہانتک کہ وضع حمل کرین اور نہ غیر حاملہ والیون سے یہانتک کہ انکا استبراء بحیضہ کرلیا جاوے۔ اسمین حیضہ سے ایک پورا حیض مراد ہی۔ رواہ ابوداؤد والحاکم عن ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابوداؤد عن رویفع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ۔ اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد مین شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہی جس سے صحیح مسلم مین بالمتابعہ اور سنن مین روایات ہین اور اسکی توثیق مین اختلاف اقوال واختلاف روایات ہین جو میزان وتہذیب مین مذکور ہین اور حق یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہی اور چونکہ وجوہ متعدد ہین تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہونچی۔ اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہی۔ اور کچھ توضیح آئندہ ان شاء اللہ تعالی آویگی۔ م۔ واذا قال انت طالق اذا صمت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہی جب تو نے ایک روز روزہ رکھا ف پھر اسنے روزہ رکھا۔ طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس دن روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طالقہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل ممتد یراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہی جیسے روزہ رکھنا) تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہی ف۔ تو یہان فقط ایک روزہ رکھنا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہین تو اسکے خلاف ہی چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت۔ برخلاف اسکے جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف تو تو طالقہ ہی کیونکہ اس صورت مین ایک ساعت روزہ پر طالقہ ہوجائیگی۔ لانہ لم یقدر بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ۔ کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہین ٹھیرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن وشرط کے پایا گیا ف کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی وجماع سے رکنا۔ پس اگر ایک ساعت بھی ہوا تو صوم صادق آیا اور اگر آفتاب غروب ہونے تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہی۔ م۔ ومن قال لامراتہ اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدۃ واذا ولدت جاریۃ فانت طالق ثنتین۔ اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالقہ واحدہ ہی اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالقہ بدو طلاق ہی۔ فولدت غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی جنی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ اول کون جنی ہی۔ لزمہ فی القضاء تطلیقۃ وفی التنزہ تطلیقتان۔ تو حکم قضاء مین مرد کیطرف سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی مین دو طلاقین لازم ہونگی۔ وانقضت العدۃ۔ اور عدت گذر گئی ف یعنی کہ اب اسپر عدت نہین رہی۔ لانہا لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدۃ وتنقضی عدتہا بوضع الجاریۃ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو اسپر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہی) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گذر جائیگی ف کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہی۔ ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال انقضاء العدۃ۔ پھر لڑکی جننے سے اسپر دوسری طلاق نہین واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گذرنے کی حالت ہی ف۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہوگئی۔ ولو ولدت الجاریۃ اولا وقعت تطلیقتان وانقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع شیء اخر بہ لما ذکرنا انہ حال الانقضاء۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی تو اسپر دو طلاقین واقع ہوئین اور بعد اسکے لڑکا جنتے ہی عدت گذر گئی پھر لڑکا جننے سے اسپر کوئی واقع نہوگی کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ عدت گذرنے کی حالت ہی ف۔ طلاق پڑنے کی حالت نہین ہی۔ فاذا فی حال یقع واحدۃ وفی حال یقع ثنتان فلا یقع الثانیۃ بالشک والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہی کہ پہلی حالت مین تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہی اور دوسری حالت مین دو

واقع ہوتی ہین تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہین واقع ہوگی ف یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہین یا تو اول لڑکا جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقین پڑنی چاہئین پس ایک طلاق پڑنی تو بہرحال لازم ہی اور دوسری طلاق مین شک ہی کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہین ثابت ہو سکتی ہی۔ والاولی ان تاخذ بالثنتین تنزہا و احتیاطا۔ اور بہتر یہ ہی کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کرین۔ ف اور احتیاط یہی ہی کہ آدمی شبہہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہان شبہہ بدلیل ہو تو وہان احتیاط واجب ہی اور یہان شبہہ احتمالی ہی جسکا معارض دوسرا شبہہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہی تو یہ شبہہ صرف تنزہ کو مفید رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ و العدۃ منقضیۃ بیقین لما بینا۔ اور عدت تو بالیقین منقضی ہی بوجہ دلیل مذکورہ بالا ف کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسرے فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہین رہتی ہی۔ وان قال لہا ان کلمت ابا عمرو و ابا یوسف فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تجھ کو طلاق ثلثہ ہی ف یہ قسم کھائی اور معلوم ہی کہ قسم جبھی اترتی ہی کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہی [illegible] ثم طلقہا واحدۃ فبانت و انقضت عدتہا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی [illegible] اور اسکی عدت گذر گئی ف تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقون تک جو اختیار تھا اسمین سے ایک طلاق [illegible] لا سے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہگیا ہی اب سوال یہ ہی کہ کیا یہ قسم جو سابق [illegible] طلاقین تھین حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہی تو جواب یہ ہی کہ قسم باقی رہیگی [illegible] اور قسم مین زید اور بکر دو شخصون سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجہا۔ پھر عورت نے [illegible] کلام کیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح مین لیا۔ فکلمت ابا یوسف [illegible] یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر مین سے ایک سے اسنے ایسی حالت مین کلام کیا جب [illegible] ایسی حالت مین کلام کیا جب حالف کے نکاح مین ہی تو بھی حکم یہ ہی کہ۔ فہی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولی۔ یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے ف یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملاکر مطلقہ ثلثہ ہوگی [illegible] طلاقین پوری ہونگی خواہ سب واقع ہون یا جو کچھ باقی ہون۔ وقال زفر لا یقع۔ اور زفر نے [illegible] جیسے اگر وہ حالت نکاح مین پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنہ ہو کر [illegible] بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی [illegible] حالت مین کہ وہ منکوحہ نہین ہی تو کچھ نہین واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہی۔ اسیطرح برعکس [illegible] مین پھر بکر سے حالت نکاح مین کلام کیا تو بھی کچھ نہین واقع ہونا چاہیئے۔ وہذا علی وجوہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتون مین ہی۔ اما ان وجد الشرطان فی الملک فیقع الطلاق وہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونون شرطین یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونون شرطین حالت نکاح مین پائی گئین تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہی ف۔ مثلاً اسطرح کہ جس نکاح مین قسم کھائی ہی عورت نے دونون زید و بکر سے آگے پیچھے یا ساتھ ہی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑین یا اس نکاح مین عورت نے دونون مین سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بائنہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہرحال دونون سے کلام کرنا ایسی حالت مین ہوا کہ عورت اسکے نکاح مین ہی تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ او وجدا فی غیر الملک فلا یقع۔ یا عورت کا دونون سے کلام کرنا ایسی حالت مین ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہین واقع ہوگی ف بلاخلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اسکو بائنہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونون سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونون سے کلام کرنے سے کچھ نہین واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق مین ہوتا ہی کہ مثلاً عورت کو تین طلاقین دیدین اور اسنے حلالہ کیا پھر اس

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ او وجد الاول فی الملک
والثانی فی غیر الملک۔ یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف نے مسئلہ اسطرح نہیں بیان کیا کہ جسمیں اول و دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے
دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک
میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اسوقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گذر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً
تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جزاء کا نازل ہونا
غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ ف۔ یعنی جزاء تو اسوقت اترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط
دو چیزوں میں از انجملہ ایک جزو یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا مگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو
یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اترتی مگر غیر ملک کی وجہ سے رائیگان گئی۔ سوم اسکے
برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او وجد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ ف۔ یعنی زید یا بکر میں سے کسی سے
حالت میں کلام کیا کہ وہ حالت کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔
ف۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اسوقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں
ہے پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر رح کے۔ وہی مسئلۃ الکتاب الخلافیہ۔ اور یہی کتاب کا خلافیہ
مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر رح کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے۔ ف۔ یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک
میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور
دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہ ہوگی۔ اذ ہما فی حکم الطلاق کشئ واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے
حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ ف۔ تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے
غیر ملک میں رائیگان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں تو جب دونوں
ملجاویں تو جزاء واقع ہو گئی بشرطیکہ اسوقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت
غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزاء سے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہ ہوگی۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہے تو جزاء ضرور نازل ہو جائیگی
لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام باہلیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرطیہ قسم کھائی
تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اسکا
اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک یشترط۔ مگر ملک کی شرط لگی ہے۔ ف۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت
کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالۃ التعلیق لیصیر الجزاء
غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جسوقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء یعنی
طلاقوں کا پڑنا غالب ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ ف۔ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالب
ممکن ہو حتی کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو لغو محض ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جسمیں وقوع
ممکن ہو اور یہی ہے کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جسوقت شرطیہ تعلیق کی اسوقت منکوحہ مملوکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عند
تمام الشرط۔ بوقت شرط پوری ہونے کے مملوکہ ہو۔ لینزل الجزاء لانہ لا ینزل الا فی الملک۔ تاکہ جزاء یعنی تین طلاقیں
عورت پر اتریں کیونکہ یہ جزاء نہیں اترتی مگر جبھی کہ عورت مملوکہ ہو۔ ف۔ کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع

ہونا بہتر اولیٰ نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اسکی لیاقت کافی موجود ہے تو اسکی
قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے
واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط
پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ وفیما بین ذلک حال بقاء الیمین۔ اور جو دونوں
امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے ف۔ یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے
باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ بغیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالف کے ساتھ ہوتا ہے
وہ موجود ہے فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم
نہیں ہوتی ہے۔ اذ بقاؤہ بمحلہ وہو الذمۃ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالف کا ذمہ ہے ف۔
یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں
جو وقت قسم کھائی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے
ذمہ باقی ہے یہانتک کہ پوری شرط پائی جاوے چاہے اس درمیان میں عورت مذکورہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ ثلاثہ
نہ ہو جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزائے شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسئلہ میں اسنے
شرط یہ لگائی کہ اگر تو زید و عمرو سے کلام کرے پھر متحقق ہو تو تجھپر تین طلاقیں ہیں پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جسوقت کہ دونوں سے
کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائنہ ہو گئی ہو اور چاہیے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا
عمرو سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی
کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ حرف واو تو اسی قدر چاہتا ہے کہ
دونوں سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہو گئی۔ فافہم۔ پھر
مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک شرطیہ قسم چونکہ ذمہ حالف نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ جب
عورت کو بائنہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان قال لہا ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے ف۔ یہ شرطیہ
قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقیں دیدیں تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتی کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر
اس نے یہی قسم کھائی۔ فطلقہا ثنتین۔ پھر اسکو دو ہی طلاقیں دیں ف۔ حتی کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا فرض نہیں
ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ۔ فتزوجت بزوج آخر ودخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت
کے ساتھ دخول بھی کیا ف۔ پھر طلاق دیدی حتی کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اس سے نکاح کیا یعنی۔ ثم عادت الی الاول۔
پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی ف۔ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل
ہوئی ف۔ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طالقہ ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی یا صرف باقی ایک
طلاق سے تو فرمایا کہ۔ طلقت ثلثا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی۔
ف۔ کیونکہ انکے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ پہلے تین طلاقوں میں سے جو کچھ عورت کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر
سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو نئی ملک سے آویگی حتی کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقوں کی ملکیت ہو جائیگی
لہذا جب قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی۔ وقال محمد ہی طالق ما بقی من الثلث۔
اور امام محمد نے کہا کہ اسپر تین طلاق میں سے باقی واقع ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

دیچکا ہو تو وہ واقع ہونگی اور یہی قول ائمہ ثلثہ رحم ہے ۔ وہو قول زفر رح - اور یہی قول زفر رح ہے - و اصلہ ان الزوج الثانی
یہدم ما دون الثلث عندہما فتعود الیہ بالثلث - اور اس اختلاف کی بنا یہ اصل ہے کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں کیطرح تین سے کم کو بھی ہیسٹ دیتا ہے تو عورت پھر اس شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں
کی مالکیت سے لوٹ آتی ہے ف جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا - وعند محمد و زفر لا یہدم ما دون الثلث فتعود الیہ بما بقی
اور امام محمد و زفر رح کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پھر آویگی ف ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اسکو دیچکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملک میں نئی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ طلاق واپس ہوگی - وستبین من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ -
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب آئندہ بیان کرینگے - وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا - اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقوں سے طالقہ ہے یعنی شرطیہ قسم
کہا لی پھر فی الحال اسکو کہا کہ تو طالقہ ثلثہ ہے ف حتیٰ کہ طلالہ فرض ہو گیا - فتزوجت غیرہ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا ف اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے بعد میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے - ودخل بہا - اور
دوسرے شوہر نے اسکے ساتھ دخول بھی کر لیا ف حتیٰ کہ ایسی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی ثم رجعت الی الاول
شوہر اول کیطرف لوٹ آئی ف اسطرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا - فدخلت الدار -
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ف جسکی بابت شوہر اول نے قسم کھائی تھی [illegible] تو کیا تین طلاق
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے جدید نکاح میں آگئی لم یقع شیء تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی
ف یہی قول ائمہ ثلثہ ہے بلکہ ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا ہے کیونکہ وہ سبائن یا تین طلالہ فرض ہوا [illegible] اسکے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک نکاح ہو - وقال زفر یقع الثلث - اور زفر رح نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی - لان الجزاء
ثلث مطلق لاطلاق اللفظ - کیونکہ جزاء تین طلاقیں واقع ہونا مطلق ہے کیونکہ لفظ باقی ہے [illegible] اس میں یہ قید نہیں ہے
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تنجیز ثلث نہیں بلکہ طلاق ہے کہ جب داخل ہو [illegible] کیونکہ جب عورت کو تو تین
طلاقوں سے مغلظہ کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
قسم باقی نہ رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے - وقد بقی احتمال الوقوع حالانکہ طلاقوں
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے ف اس طرح کہ بعد حلالہ کے اسکے نکاح میں آجاوے [illegible] تو قسم بھی باقی رہیگی
ف اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی - ولنا ان الجزاء طلقات ہذا الملک لانہا ہی المانعۃ - اور
ہماری دلیل یہ کہ جزاء میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اسکو اس گھر میں
جانے سے روکنے والی ہیں ف کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی - تو ہمنے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو لیا - لان
الظاہر عدم ما یحدث - کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے ف تو وہ مراد نہیں ہو سکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں - والیمین تعقد للمنع او الحمل - اور قسم اسواسطے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے
روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے ف مثلاً اگر تو نے نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے - واذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد
فات تنجیز الثلث المبطل للمحلیۃ فلا یبقی الیمین - اور جب قسم مذکور کی جزاء یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور حال
یہ ہوا کہ اسنے بالفعل تین طلاقیں محل مٹانے والی دیکر سب ندارد کر دیں (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں
رہی - بخلاف ما اذا ابانہا - برخلاف اسکے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ف یعنی ایک طلاق یا دو سے عدت گزار دے تو

ہو کردہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہو تو قسم بھی باقی ہو لان الجزاء باقی لبقاء محلہ۔ کیونکہ جزاء باقی ہو بوجہ اپنا محل باقی رہنے کے
سے ف۔ اور جاہو یون تقریر کرو کہ النفقا[illegible] کے وقت یہ عورت اہل نکاح ہونا بالاتفاق شرط ہو اور شرط پائے جانے کے
وقت جزا کے لیے بھی نکاح ہونا شرط ہو اور [illegible] یہان نہین تو باقی ہے کہ لیے صرف اتنا کافی ہو کہ شرع نے اس عورت کو اس سے
منقطع اور دوسرے کے واسطے نہین نکاح ہوا اور مطلقہ ثلثہ تو قطعا دوسرے شوہر کے لیے نہین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع
ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسکے نکاح مین آئی تو قسم [illegible] ہو جاتی ہے کہ نہین ہو گی تو جائے کی فافہم م۔ پھر واضح ہو
کہ جو ولی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے بغیر ہو یا اپنے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا اپنے نہین فرمائی تو ایسی وطی کا
معاوضہ بطور مہر کے لازم آتا ہو اسکو عقر اور کبھی مہر بولتے ہین۔ ولو قال لامرأتہ اذا جامعتک فانت طالق ثلثا۔ و
اگر اپنی جورو سے کہا کہ جب مین نے تجھ سے جماع کیا تو تو تین طلاق سے طالقہ ہو۔ فجامعہا پھر اس عورت سے جماع کیا فلما
التقی الختانان طلقت ثلثا۔ تو جبھی دونون کے ختان باہم ملے تبھی وہ تین طلاق سے طالقہ ہو گئی ف۔ اور ختان کا ملنا
یہ ملنا اس وقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو جاوے پھر اسکے بعد جانا چاہیے کہ جب یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو کیا چاہیے
اس سے جدا ہو جاوے۔ وان لبث ساعۃ۔ اور اگر وہ گھڑی بھر ٹھہرا رہا فقط یعنی اندر رہا تو یہ فعل حرام ہو لیکن
لم یجب علیہ المہر۔ مرد پر مہر نہین واجب ہوگا ف۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو اسنے رہنے کیا تو اس وطی سے عقر
واجب ہوگا اور عقر کا انداز یہان اسی عورت کے مثل عورتون کا مہر ہو اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر المثل نہین واجب ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہو۔ وان اخرجہ ثم ادخلہ وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر المثل واجب
ہوگا ف۔ اور یہ حکم دیا اسلیے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہو کہ اگر جورو کو کہا کہ جب مین تجھ سے جماع کرون تو تو طالقہ ثلث ہو تو وہ عورت جب طالقہ
ہو گی کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اس سے پوری کرے حالانکہ یہ اس بیچارے کی نادانی ہو۔ اور تین طلاقون کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر
ایک دو ہو نگی تو الٹا یا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا اور تین طلاقون مین رجعت نہین اور جب وطی گویا اجنبیہ عورت کے
ساتھ شبہہ مین کی تو بغیر نکالے مہر المثل نہین اور بعد نکالے کے اسلیے بالاتفاق مہر المثل ہو۔ وکذا اذا قال لامتہ۔ اور یون ہی
اگر اپنی باندی سے کہا ف۔ جس سے وطی کر سکتا ہو۔ اذا جامعتک فانت حرۃ۔ جب مین تجھ سے جماع کرون تو تو آزاد ہو
تو جبھی مولی نے حشفہ اندر کیا اپنی ختنہ سے ختنہ ملا تو باندی آزاد ہو گئی پھر اگر مولی ایک گھڑی [illegible] اسلیے ظاہر الروایۃ
مولے پر اسکا عقر یعنی مہر مثل واجب نہوگا اور اگر نکالکر ڈالا تو واجب ہوگا۔ وعن ابی یوسف انہ اوجب المہر فی الفصل
الاول ایضا لوجود الجماع بالدوام علیہ۔ اور روایت ہو ابو یوسف سے کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت [illegible]
مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہے کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرتا پایا گیا [illegible] حالانکہ جماع کرنا اسی [illegible]
موجب عقر اور حرام ہو۔ الا انہ لا یجب علیہ الحد للاتحاد۔ مگر حد زنا نہین واجب ہو [illegible] کہ فعل ایک ہی [illegible]
وہی ڈالنا برابر موجود ہو جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا شروع مین حلال تھا۔ ووجہ الظاہر ان الجماع ادخال
الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ جماع کے معنی تو فرج کو فرج مین ڈالنا ہے۔ اور بعد مطلقہ یا آزاد ہو جانے
کے پھر داخل کرنا نہین پایا گیا۔ ولا دوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہین کہ اسکے واسطے دوام ہو ف۔ وہ تو
فورا ہو چکا تو یہ نہین ہو سکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا جیسے اگر گھر مین بیٹھا ہو اور کہا کہ داخل ہوا اگر
نہین داخل ہونگا تو گھڑی بھر ٹھہر جانے سے اسکا داخل ہونا نہین متحقق ہوگا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہین پایا گیا
تو عقر بھی واجب نہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج۔ برخلاف اسکے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈالا ف یعنی اسوقت
یہ نیا جماع کرنا جدید متحقق ہوا پس عقر واجب ہوگا اور [illegible] اگر [illegible] ہو کر ایسے فعل حرام [illegible]

جنہیں حد شرعی لازم آوے اسمیں عقر و مہر نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہی جواب یہ کہ ہاں حرام ہی - الا ان الحد لا یجب
لشبہۃ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود - لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہی اور مقصود بھی
ایک ہی ف - بلکہ عوام اپنی شہوت قسم سے یہی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالقہ ہی اور تحقیق مذکور اخفی ہی
بلکہ شبہ خود موجود ہی حتی کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجھ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہوگی - واذا لم یجب الحد وجب العقر لان الوطی
لا یخلو عن احدہما - اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دار الاسلام) میں جو وطی واقع ہو وہ ان دونوں
میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی ہی ف - خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقر ہی لازم ہوگا باستثناء دو صورتوں کے ذکر فی الاصل
اور عقر سے مراد مہر المثل ہی قالہ الامام العتابی رح - پھر مسئلہ میں طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید ہی - ولو کان الطلاق طلاقاً رجعیاً
اور اگر طلاق رجعی ہو ف - مثلاً کہا کہ تجھے جماع کروں تو تو طالقہ بیک طلاق یا بدو طلاق ہی اور ختانان ملا دیا حتی کہ طلاق رجعی
ہوگئی یعنی رجوع کر سکتا ہی اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہی اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا - لم یصر مراجعاً
باللبث عند ابی یوسف خلافاً لمحمد - تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراو کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول
محمد رح کے لوجود المساس - کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا ف - یعنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے کہا
کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو ہو بلکہ شہوت کا مساس ہی تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک
بوجہ ٹھہراو کے جو جبکہ جماع ہی اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم - م - ولو نزع ثم اولج صار مراجعاً بالاجماع
لوجود الجماع - اور اگر اسنے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف - یعنی اس صورت
میں امام محمد رح کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہی واللہ تعالی اعلم - م

فصل فی الاستثناء - یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں ہی ف - واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر
ایسا لفظ ملا یا جس سے طلاق کا اثر نہوا یا شمار کم ہوا تو یہ استثناء ہی خواہ حرف استثناء الا وغیرہ ہو یا نہ ہوں جیسے انشاء اللہ تعالی
م - واذا قال لامراتہ انت طالق ان شاء اللہ تعالی متصلاً - اور اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ انشاء اللہ تعالی
ہی ملا ہوا کہا ف - یعنی تو طالقہ ہی اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالے ملا ہوا کہا - الگ نہیں کہا - لم یقع الطلاق - تو طلاق نہیں واقع ہوگی
ف - کیونکہ معنی یہ ہوئے کہ تو طالقہ اس شرط سے ہی کہ اللہ تعالی چاہے - اور اللہ تعالی کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی
لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالی متصلاً بہ لاحنث علیہ - اس دلیل سے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالے اسکے ساتھ متصل کہا تو اسپر حانث
ہونا نہیں ہی ف - یعنی اسکی قسم کبھی نہیں ٹوٹیگی تا کہ طلاق یا عتاق واقع ہو - پس اگر یہ حدیث صحت کو پہونچ جاوے تو صریح نص ہی
کہ انشاء اللہ تعالے کا کلمہ طلاق یا عتاق میں ملانے سے واقع نہیں ہوتی ہی - پھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی وابوداؤد ونسائی
وابن ماجہ وامام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہی اور کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی
ایوب سختیانی رح نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالی ملانے سے طلاق
یا عتاق واقع نہیں ہوتی - ولانہ اتی بصورۃ الشرط فیکون تعلیقاً من ہذا الوجہ - اور اس دلیل سے کہ حالف اس کلام کو
شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی ف - کیونکہ انشاء اللہ تعالی جملہ شرطیہ ہی - وانہ اعدام قبل الشرط - اور یہ شرط
سے پہلے مٹانا ہوتا ہی ف - کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہی اور اسکے بعد خاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہوگئی اور اگر اسکے ساتھ
ملایا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہوگئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں [illegible] اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق
ہی پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مٹاتا ہی - پھر جب شرط [illegible] پائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہی جسکا

ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو - والشرط لا یعلم ہہنا - اور یہاں شرط ایسی ہو کہ جو معلوم نہیں ہو گی ف - کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ
اللہ تعالیٰ نے چاہی - فیکون اعداما من الاصل - تو یہ پہلے سے مٹانا ہو گیا ف - کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے معلق اور شرط
غیر معلوم ہو تو جیسے معلق - لہذا اگر کہا کہ تو طالقہ ہو اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جب تک اللہ تعالیٰ
نے چاہی یا کہا کہ تو طالقہ ہو مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح - اور جب معلوم ہو نہ سکا تو اگر کہا کہ تو طالقہ ہو اگر زید
چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضکہ جسکا چاہنا پر دریافت نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہو اور وجہ یہ ہو کہ کلام اول اپنے معنی سے پھر
گیا - ولہذا یشترط ان یکون متصلا بہ - اور اسی وجہ سے شرط ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل واقع ہو بمنزلہ
سائر الشروط - بمنزلہ دوسری شرطوں کے ف - جو جزا سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہیں تو پہلا کلام اپنے معنی پر ثابت
ہو جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہیں ہو لہذا فرمایا - ولو سکت - اور اگر انت طالق کہکر سکوت کرے ف یعنی
سکوت ہو بدون سانس ٹوٹنے کے - ثبت حکم الکلام الاول - تو اول کلام کا حکم ثابت ہو جائیگا ف - اور عورت طالقہ ہو گی
فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعدہ رجوعا عن الاول - پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان
کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہو گا ف - اور یہ معلوم ہو کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوا اسکے کہ الفاظ سے رجوع کیا جاوے اگر
ممکن ہو - تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا منسوخ کرنا ہو گیا اور منسوخ کرنا اسکے اختیار میں نہیں ہو - اور
طلاق واقع نہ ہونا جبھی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہو تا کہ اول کلام پورا نہو اور فتح القدیر وغیرہ میں ہو کہ اگر اسنے انشاء اللہ تعالیٰ
بھولے سے کہا تو صحیح کلام ہو اسمیں نیت کی حاجت نہیں ہو پس طلاق نہیں واقع ہو گی یہی ظاہر المذہب ہو کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی
نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالق ہو تو نہیں واقع ہوتی ہو - وکذا اذا ماتت قبل قولہ انشاء اللہ تعالیٰ - اور یونہی اگر
مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالقہ ہو اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی - لان بالاستثناء
خرج الکلام من ان یکون ایجابا - کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کیوجہ سے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا ف - تو جب ایجاب نہوا تو حکم کچھ
ثابت نہوا - والموت ینافی الموجب دون المبطل - اور مرنا موجب کی منافی ہو مبطل کی منافی نہیں ہو ف - یعنی اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ
تعالیٰ تو کلام کو باطل کرنے والا ہو لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا
پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے - جواب دیا کہ موت اس کلام مبطل کی منافی نہیں ہو حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالقہ نہیں ہو تو یہ
صحیح ہو ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالقہ ہو تو یہ اسی وقت تک ثابت ہو گا کہ عورت موجود ہو مری نہیں کیونکہ طالقہ ہونا
تو ایک صفت موجودی ہو تو موصوف موجود ہونا ضرور ہو اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اسکے
وجود کی حاجت نہیں ہو لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اسکے
سب کلام اسکے حق میں صحیح ہیں - بخلاف ما اذا مات الزوج - برخلاف اسکے اگر شوہر مر گیا ف - یعنی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو اور
ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی - لانہ لم یتصل بہ الاستثناء - کیونکہ اسکے کلام کے ساتھ
میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں ملا ف - تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا - پھر واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ
کا متصل ہونا جمہور علماء و چاروں ائمہ کے نزدیک شرط ہو اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعضے تابعین علماء سے روایت ہو کہ متصل نہونا
بھی جائز ہو حتی کہ ایک سال کے بعد ملانا جائز ہو اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رضہ کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے
اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالقہ ہو تو عورت کے لیے دوسری
دوسرے شوہر سے نکاح کرنیکی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہو گا اور سوائے طلاق کے دیگر عقود سب باطل ہو جاوینگے
چنانچہ روایت ہو کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے امر سے واولیسم کیا یہ مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ

ایسا کہہ ملانا جائز ہو۔ امام بزدوی نے کہا کہ اگر ایسا ہوتا تو جن لوگون سے آپکی خلافت پر بیعت کی ہو جب انکو ذرا بھی انشاء الله نہ بھی
کہین تو آپکی بیعت سے الگ ہو جاتے یعنی پھر یا رون مخیر ہوکر بالن گیا۔ اور واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالے کو لانے سے مراد یہ
کہ تو طالق ہے کہکر خاموشی کا قصد نہ ہو اور نہ درمیان مین کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس لوٹی پھر اسنے فوراً کہا کہ ان شاء اللہ تعالے
تو کچھ مضر نہین ہو۔ پھر یہ بیان کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور ان شاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہو لیکن امام کرخی رح کے
نزدیک اگر حروف صحیح ادا ہون کہ اگر زور سے کہے تو ان شاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہین سنے کیونکہ بہرے کا
استثناء صحیح ہو حالانکہ وہ نہین سنتا ہو اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کمتر درجہ یہ ہو کہ خود سنے ورنہ استثناء نہین ہوگا جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ
کی فصل قراءت مین گذرا کہ کمتر درجہ مخافت کا یہی ہو اور اسی پر فتویٰ ہو اور مترجم کے نزدیک وجہ ترجیح قول کرخی رح کو وہان بھی بیان کیا
کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائد چیز ہو اور کلام بہرحال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لا تدعون اصم ولا غائبا
یعنی لوگون کو ارشاد کیا کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہئے بدین معنی کہ مناجات
مین فرائض وغیرہ وغیرہ ثناء بندہ کی طرف سے ہوتی ہو اور بغیر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہو پس اگر خود سنے تو غفلت سے تنبیہ ہوگی اور
جو حاضر و غیب سے غافل ہو اسکی مناجات بغیر سنے [illegible] حاصل ہو اور مراد مترجم یہ ہو کہ استثناء وغیرہ کے احکام [illegible] پر ثبوت
ہو جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی استثناء سنتا ہو یا ان بلا سے یا گواہون نے نہین سنا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہین ہو سکتا
اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء الا در حقیقت تعلیق نہین بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہو ٹالنا ہوتا ہو اور فتاویٰ
اور فتاویٰ صغریٰ مین ذکر اسی پر فتویٰ ہو۔ اور اسی طرف امام مصنف رح نے دلیل مین اشارہ کیا ہو بقولہ فیکون اعداماً من الاصل
اور جاننا چاہئے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اسنے کہا کہ تو طالق ہو بمشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضائے الٰہی یا محبت الٰہی ہو تو
کبھی واقع نہوگی کیونکہ یہ بمعنی تعلیق ہو اور اگر کسی بندہ کیطرف مضاف کرے مثلاً تو طالق ہو بمشیت زید ہو یا الخ تو زید کو امر طلاق کا مالک
کر دیا ہو اسلئے مشیت کے مسائل گذر چکے اور اگر کہا کہ تو طالق ہو امر الٰہی یا حکم یا قضاء یا ارادہ یا علم یا قدرت الٰہی ہو تو فی الحال طلاق
ہوگی پس جبکہ بندہ کی طرف مضاف کرے کیونکہ عرف مین اس سے فی الحال ہی واقع کرنی مراد ہوتی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالق
بمشیت الٰہی یا الخ تو کسی صورت مین نہین واقع ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا کہ تو طالق ہو علم الٰہی مین ہو تو فی الحال واقع
ہوجائیگی کیونکہ علم الٰہی ہرحال مین موجود ہو اور قدرت الٰہی سے اگر مراد تقدیر الٰہی ہو تو نہین واقع ہوتا ظاہر ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے
کوئی امر مقدر فرمایا ہو اور کوئی نہین۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہو تو فی الحال واقع ہوجائیگی کما فی الکافی۔ اور اگر کہا کہ تو طالق ہو
[illegible] اگر اللہ تعالے [illegible] یا طالق ہو یا طلاق ہو اگر نہین چاہا اللہ تعالے نے۔ تو کوئی نہین واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالے
[illegible] نہین چاہی تو وہ دو طلاق ہے کیونکر طالق ہو سکتی ہو وہ بالکل طالق نہوگی اور اول واحدہ مین ان شاء اللہ تعالے
[illegible] ہو وہ بھی نہ واقع ہوگی۔ ہان اگر یون کہے کہ تو طالق آج کے روز ایک طلاق ہو اگر اللہ تعالی نے چاہی یا طالق ہے دو طلاق ہو
اگر اللہ تعالیٰ نے نہین چاہی۔ اس [illegible] جب دن گذر گیا اور اسنے ایک طلاق نہ دی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الٰہی مین نہین
[illegible] دو طلاقین واقع ہونگی کہ اسکی شرط پائی گئی۔ کما فی النوازل۔ وان قال انت طالق ثلثا الا واحدۃ۔ اور
اگر مرد نے جورو سے کہا کہ تو طالق ہو ثلثا الا واحدۃ ہو۔ یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا۔ طلقت ثنتین۔ تو وہ دو طلاق سے
طالقہ ہوجائیگی وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تین طلاق مگر دو طلاق ہو۔ طلقت
واحدۃ۔ تو ایک طلاق سے طالقہ ہوگی۔ والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثنیا۔ اور اصل یہ ٹھہری ہو کہ
استثناء در واقع صرف اسقدر کا بولنا ہوتا ہو جو نکال لینے کے بعد باقی رہا۔ اور کچھ نہین ہوتا کہ مثلاً دونون مسئلون مین طلاق ہو
اول مسئلہ مین گویا اسنے کہا کہ ایک کم تین طلاقین اور دوسرے مسئلہ مین دو کم تین طلاقین [illegible]

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھ پر دو طلاقین ہین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھ پر ایک طلاق ہے ۔ ہذا ہو الصحیح ـ یہی قول صحیح ہے ف ـ اور بعض نے
جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات مین سے نفی ہے اور نفی مین سے اثبات ہے ۔ یہ فاسد ہے ۔ ن ـ مین کہتا ہون کہ استثناء کا
یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہین ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے و معناہ
التکلم بالمستثنیٰ منہ ـ اور اسکے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہین جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے ۔ اذلا فرق بین
قول القائل لفلان علی درہم وبین قولہ عشرۃ الا تسعۃ ـ کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلان کا مجھ پر ایک درم ہے یا کہا کہ فلان کا
مجھ پر دس درم سوائے نو کے ہین ۔ ان دونون مین کچھ فرق نہین ہے ف ـ یعنی دونون کا حاصل ایک ہے ۔ جب یہ معلوم ہو گیا ـ
ویصح استثناء البعض من الجملۃ ـ تو جملہ مین سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے ۔ لانہ یبقی التکلم بالبعض بعدہ ـ
کیونکہ اسکے بعد بعض کا تکلم باقی رہیگا ف ـ تو استثناء کے معنی پائے گئے ـ ولا یصح استثناء الکل من الکل ـ اور کل سے
کل کا استثناء صحیح نہین ہے ـ لانہ لا یبقی بعدہ شیء لیصیر متکلما بہ ـ کیونکہ کل کے بعد کچھ نہین بچا جسکے ساتھ تکلم کرنا ہو جاوے
وصار عبارۃ عنہ ـ اور لفظ کو اسکی طرف پھیرنے والا ہو جاوے ۔ ف ـ یعنی جب کچھ نہین بچا تو لفظ کسی چیز کی طرف پھیرا نہ جاوے
اور کسی سے تکلم ہو تو استثناء کے معنی نہین رہے ـ امام مصنف نے اپنی زیادات مین لکھا کہ کل سے کل کا استثناء جبھی نہین صحیح ہے
کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء سب کل از کل ہے مثلا کہا کہ میری
سب عورتین طالقہ ہین سوائے میری سب عورتون کے ـ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہین ہے پس کل عورتین طالقہ
ہو جاوینگی اور اگر اسکے چار جورو ہین اسنے کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سوائے عمرہ و زینب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثناء صحیح ہے
اور کوئی طالقہ نہین ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا متبع نہین ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرا الا تسعا
یعنی تو طالقہ دس طلاق سوائے نو کے ـ یہ صحیح نہ ہوتا کیونکہ شرعا طلاقات تو تین سے زیادہ نہین ہین حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق
واقع ہوگی ع ـ وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل ـ اور واضح ہو کہ استثناء جبھی صحیح ہوتا ہے کہ
اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہمنے سابق مین ذکر کیا ہے ف ـ یعنی انشاء اللہ کی بحث مین کہ اگر موصول نہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا
اور نسخ قرار دیا جاویگا حالانکہ یہ جائز نہین ہے ـ واذا ثبت ہذا ففی الفصل الاول المستثنی منہ ثنتان فیقعان وفی الثانی
واحدۃ فتقع واحدۃ ـ اور جب یہ ثابت ہوا تو پہلی صورت مین جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہین تو واقع ہو جاوینگی اور دوسری صورت
مین جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جاویگی ـ ولو قال الا ثلاثا ـ اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو ف ـ
یعنی کہا کہ تو طالقہ ثلاثا سوائے ثلث کے ہے ف ـ تو یہ استثناء کل سے کل ہے یقع الثلاث ـ تین طلاقین پوری واقع ہونگی ـ لانہ
استثناء الکل من الکل فلم یصح الاستثناء ـ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہین ہے ف ـ پس کلام
اول صحیح ہے یعنی تو طالقہ ثلثا ہے واللہ اعلم ـ

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان مین ہے ـ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی
مرض مین مر گیا اور مرض ہی مین طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہین جیسے مثلا تندرست نے طلاق دی تو عورت اسکی
وارث نہین اگرچہ عدت ہی مین مر گیا ہو ـ واذا طلق الرجل امرأتہ فی مرض موتہ طلاقا بائنا فمات وہی فی العدۃ ورثتہ
اور جب مرد نے اپنے مرض الموت مین اپنی جورو کو طلاق بائن دی پھر مرا ایسی حالت مین کہ عورت ابھی عدت مین ہے تو عورت اسکی
وارثہ ہوگی ف ـ یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بدون طلاق تھا وہ پاویگی ـ جبکہ اسکی عدت مین مرا ہو ـ وان مات

بعد انقضاء العدۃ فلا میراث لہا- اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔ وقال الشافعی لاترث فی الوجہین- اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی ف۔ خواہ عدت میں مرا ہو یا بعد عدت کے- لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب- کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن کے پیش آنے سے باطل ہوگیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا- ولہذا لایرثہا اذا ماتت- اور اسی وجہ سے اگر عورت مرگئی ہو تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا ف۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے- ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ- اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے- والزوج قصد ابطالہ- اور شوہر نے اسکے باطل کرنے کا قصد کیا- فیرد علیہ قصدہ بتاخیر عملہ الی زمان انقضاء العدۃ دفعا للضرر عنہا- تو شوہر کا یہ قصد اسی پر رد کردیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کردیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو ف۔ اور بعد عدت کے اسکا اثر ہوگا- پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں- تو فرمایا- وقد امکن- اور اتنی تاخیر کردینا ممکن ہے- لان النکاح فی العدۃ یبقی فی حق بعض الآثار- کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے ف۔ حتی کہ عدت میں شوہر چاہے رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا- فجاز ان یبقی فی حق ارثہا عنہ- تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہے ف۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو- بخلاف ما بعد الانقضاء- بخلاف بعد انقضاء عدت کے ف۔ کہ اسوقت تک تاخیر نہوگی- لانہ لا امکان- کیونکہ امکان نہیں ہے ف۔ کیونکہ بعد انقضاء عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا- والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا- اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے عورت سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے ف۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے اسواسطے کہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مرگئی تو شوہر وارث نہوگا- فیبطل فی حقہ- تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی ف۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی- خصوصا اذا رضی بہ- خصوصا جبکہ شوہر خود اسپر راضی ہوچکا ف۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی- مترجم کہتا ہے کہ مرد وعورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جبتک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا ثابت کرنا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ وتتمیم دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدیں ہیں اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے- دوم طلاق بائن دے- سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی- فائدہ قیود یہ کہ اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہوگی- اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہوگیا پھر ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مرگیا تو بھی وارثہ نہوگی- ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مدخولہ کو اگر طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر وزوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا- اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طہر میں ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا- اور اگر بعد انقضاء عدت کے مرا تو وارثہ نہوگی- رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفاء راشدین وائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم واکابر تابعین رحمہم اللہ تعالے سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ نے تماضر بنت الاصبغ کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جورو تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جسمیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور کی

[illegible]

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازیں حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تماضر کو ورثہ نہیں دلاتا - یہ کچھ مضر نہیں ہے - اول تو اسکے معنی یہ ہیں کہ میری رسائی عقل اسقدر نہ پہونچتی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہے اور برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے ہو چکا اور اسوقت عبد اللہ بن الزبیر بچہ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضنے بعد انقضاے عدت کے ورثہ دلایا تھا خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رہ نے وفات پائی تو ورثہ دلایا تھا - فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب - م - وان طلقہا ثلثا بامرہا - اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دیں - او قال لہا اختاری - یا اسنے عورت سے کہا کہ تو اختیار کر - فاختارت نفسہا - پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ف یعنی طلاق لے لی - او اختلعت منہ - یا عورت نے شوہر سے خلع لے لیا - ثم مات وہی فی العدۃ - پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے - لم ترثہ - تو وہ شوہر کی وارث نہو گی ف غرضکہ جب جدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہو گی م - لانہا رضیت بابطال حقہا - کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی - والتاخیر لحقہا - حالانکہ انقضاے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا ف یعنی یہ تاخیر نہیں رہیگی جبکہ وہ خود ہی اپنا حق مٹاتی ہے - وان قالت طلقنی للرجعۃ فطلقہا ثلثا ورثتہ - اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہو گی - لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن بسوالہا راضیۃ ببطلان حقہا - کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی ہونے والی نہیں ٹھیری ف لہذا تا انقضاے عدت تاخیر معتبر ہو گی - وان قال لہا فی مرض موتہ کنت طلقتک ثلثا فی صحتی وانقضت عدتک - اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی صحت میں تین طلاق دے چکا اور تیری عدت بھی گذر چکی ہے - فصدقتہ - پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی ف کہ تو نے سچ کہا - پس یہ عورت اب وارثوں میں نہیں رہی اور جو وارث نہو اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ وصیت حالت مرگ کے ہے - ثم اقر لہا بدین - پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا - او اوصی لہا بوصیۃ - یا شوہر نے اسکے واسطے کچھ وصیت کی ف تو اس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفۃ پس امام ابو حنیفہ رہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہو گا ف اگر حصہ میراث کم ہے تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو وہ ملیگی - وقال ابو یوسف ومحمد یجوز اقرارہ ووصیتہ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے ف پس میراث نہیں ملیگی بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی اسی پر عمل ہو گا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تہائی تک ملیگی - م - وان طلقہا ثلثا فی مرضہ بامرہا - اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں ف حتی کہ وہ وارث ہونے سے خارج ہوئی - ثم اقر لہا بدین - پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا - او اوصی لہا بوصیۃ - یا اسکے واسطے کچھ وصیت کی - فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعا - تو تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا ف پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں - الا علی قول زفر رح - لیکن زفر رہ کے قول پر اسکے خلاف ہے - فان لہا جمیع ما اوصی وما اقر بہ - چنانچہ زفر رہ کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملیگی - لان المیراث لما بطل بسوالہا زال المانع من صحۃ الاقرار والوصیۃ - کیونکہ جب عورت کی

درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارثہ نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا ف
کیونکہ اسکا وارثہ ہونا مانع تھا۔ وجہ قولہما فی المسألۃ الاولی۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انہما لما تصادقا
علی الطلاق و انقضاء العدۃ صارت اجنبیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عدت
گذر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی ف۔ وارث نہیں رہی۔ حتی جاز لہ ان یتزوج اختہا۔ حتی کہ شوہر کو جائز ہو گیا
کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کر لے ف۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز نہونا صرف تہمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔
فانعدمت التہمۃ۔ تو تہمت دور ہو گئی۔ الا تری انہ تقبل شہادتہ لہا و وضع الزکوۃ فیہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد
کی گواہی اس عورت کیطرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسألۃ الثانیۃ۔ بخلاف
دوسرے مسئلہ کے۔ کہ اس میں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدۃ باقیۃ وہی سبب التہمۃ۔ کیونکہ عدت ہنوز باقی ہے اور یہی
تہمت کا سبب تھی۔ ف۔ اور حقیقۃ تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمۃ۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا
مدار ہے ف۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقوف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقوف ہوتا ہے
تو اسی دلیل کو دیکھکر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو یہاں بھی تہمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ
عدت موجود ہونے سے تہمت موجود ہے اور تہمت سے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
و وصیت نہیں جائز ہے۔ ولہذا یدار علی النکاح و القرابۃ۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے ف۔ یعنی جہاں
باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہے (یعنی ایک دوسرے کی گواہی) دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تہمت پر وقوف
نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے نفع کی جھوٹی گواہی دی ہے
مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تہمت ہے پس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسیطرح یہاں دونوں نے عدت
گذر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہے یا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرارداد کر لی ہو تاکہ اقرار
و وصیت جائز ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تہمت ہے اور یہ تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدۃ فی المسألۃ
الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے ف۔ تو تہمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں
یہ اعتراض ہے کہ عدت نہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ مثلاً
دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام رح
نے تہمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسألتین ان التہمۃ قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
مسئلہ میں یہ ہے کہ تہمت موجود ہے ف۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لیجاوے
تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المرأۃ قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار و الوصیۃ علیہا فیزید حقہا۔ کیونکہ عورت
کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے ف۔
یہ اسوقت کہ حقیقۃً طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال ملجاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اسمیں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے۔ اور احتمال تو یہی احتمال
ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہو۔ والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقۃ و الانقضاء۔ اور شوہر و زوجہ کبھی در پردہ
ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گذر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیبرہا الزوج بمالہ زیادۃ علی میراثہا۔ تاکہ شوہر اسکے ساتھ
اپنے مال سے نیکی کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ وہذہ التہمۃ فی الزیادۃ فرددناہا و لا تہمۃ فی قدر
المیراث فصححناہ۔ اور یہ تہمت صرف زیادتی میں ہے تو جتنی زیادتی کو ہم نے رد کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو جتنی قدر میراث کو [illegible]

صحیح رکھا ف۔ پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ معنی ہین کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہی تو وہ اپنے حق مین اسپر راضی ہو چکی پس یہی اسکے واسطے ہی پس اگر درواقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضاے عدت کی اقراری عورت کے حق مین دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ مین تہمت ہی حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہین رکھا تو ہم کہتے ہین کہ یہ تہمت شرعًا معتبر نہین ہی کیونکہ شوہر کو اختیار ہی کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ دیدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کر لے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس نے طلاق و انقضاے عدت اقراری ہی دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعًا جائز ہین پس اگر تہمت مذکور معتبر ہوتی تو یہ احکام کیون جائز ہوتے جواب یہ ہی کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونون نے خفیہ قرارداد کر لی ہو کیونکہ از راہ عادت ایسا ممکن ہی۔ ولا مواضعۃ عادۃ فی حق الزکوٰۃ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہین کہ باہمی خفیہ قرارداد کرین دربارہ زکوٰۃ کے ف۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہو تو وہ بغیر ایسے قرارداد کے عورت کو دے سکتا ہی۔ والتزوج اور دربارہ تزوج کے ف۔ کیونکہ مرد کرنا تو اسلیے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہوتا ہی کہ وہ دونون کو جمع نہین کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہین کر سکتی ہی۔ والشہادۃ۔ اور دربارہ گواہی کے ف۔ کیونکہ یہ عادت نہین کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جانے کا اقرار کرین خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے اگر دوسرا کذب بہت آسان ہی۔ فلا تہمۃ فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے مین کوئی تہمت معتبر نہین ہی۔ خلاصہ جواب یہ ہی کہ میراث مین تو بیچ کی قرارداد کی عادت جاری ہی تو اسمین تہمت ہی اور سواے اسکے دیگر احکام مین عادت کبھی سنی نہین گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہی تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضاے عدت کا اقرار واقعی ہی۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہی اسیطرح دیگر وجوہ بھی ہین کیونکہ مرض الموت پر آثار اصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہی کہ اسمین غالبًا ہلاکت یا قرب ہلاکت ہی اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہون مین متعدی ہی چنانچہ امام محمد رح نے جامع مین کہا۔ ومن کان محصورا۔ اور جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو ف۔ دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالبًا نجات ہی۔ او فی صف القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف مین ہو ف۔ جو میدان مین مقابل سے لڑنے کو ابھی نہین نکلا ہی۔ فطلق امرأتہ ثلثا۔ پس اسنے اپنی عورت کو تین طلاقین دیدین ف۔ پھر مرد مارا گیا۔ لم ترثہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی ف۔ اگرچہ عدت مین ہو کیونکہ اسکے حق مین غالبًا ہلاکت نہین ہی تو وہ مریض کیطرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہین ہوا۔ وان کان قد بارز رجلا۔ اور اگر وہ شخص میدان مین کسی مبارز کے مقابل ہوا ف۔ کہ وہ موت کا سامنا ہی۔ او قدم لیقتل فی قصاص او رجم۔ یا یہ شخص آگے بڑھایا گیا ہو تاکہ قصاص یا رجم مین قتل کیا جاوے ف۔ یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قیدخانہ مین تھا اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا رجم کے نکالکر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتی کہ غالبًا مارا جائیگا و اس حالت مین اسنے جورو کو تین طلاقین دیدین۔ ورثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ اسوجہ مین مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی ف۔ جبکہ عدت مین مارا گیا اگرچہ اسی وجہ مین دوسرے سبب سے مارا گیا ہو اور اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح مین ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض اچھا ہو گیا حتی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہی یہی ظاہر الروایۃ ہی جیسے طلاق کافی الحاکم مین مذکور ہی۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ مین میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہین لڑتا ہی تو کیا حکم ہوگی۔ مترجم کہتا ہی کہ وجہ اسمین حالت مقاتلہ ہی پس اگر گولیان و توپین باہم چلنا شروع ہو گئین تو اس حالت مین بمنزلہ مریض ہی ورنہ نہین

واللہ تعالیٰ اعلم م - واصلہ ما بینا - اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق میں بیان کرچکے کہ ان امرأۃ الفار ترث
استحساناً - جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دیدے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی ف - بدلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہو - پھر یہ اسوقت کہ وہ شخص بھگوڑا ثابت ہوجاوے - وانما یثبت حکم الفرار
بتعلق حقہا بمالہ - اور بھگوڑے ہونے کا حکم جبھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہوجاوے ف پھر وہ اسکو
اسواسطے طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہ ملے بلکہ فقط میری اولاد وغیرہ کو ملے - پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کا حق میراث
کب اسکے مال سے متعلق ہوجاتا ہے - وانما یتعلق بمرض یخاف منہ الہلاک غالباً کما اذا کان صاحب الفراش -
اور عورت کا حق اسکے مال سے جبھی متعلق ہوجائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض
ہوکر بچھونے سے لگ گیا ف - پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے مریگا
تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہوگا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جاتے ہیں اور عنقریب وجود آوینگے
الحاصل اصل انکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا - رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا - وہو ان
یکون بحال لا یقوم بحوائجہ کما یعتاد الاصحاء - اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت میں
ہوجاوے کہ تندرستوں کیطرح اپنی حاجات پر انجام نہ کرسکے ف - پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کرلیتا ہو اور تندرستوں
کیطرح نہیں کرسکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مرگیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہیں وہ مرض الموت کے
کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہوگیا یعنی تندرستوں کیطرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہوگیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام
تندرستوں کے مانند رکھے جاوینگے - پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہیں دیتی
بلکہ اسکی جورو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہوگا - یہ حالت سوائے مریض کے دوسروں میں
بھی پیدا ہوجاتی ہے لہذا فرمایا - وقد یثبت حکم الفرار بما ہو فی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب - اور کبھی بھگوڑے ہونے
کا حکم ایسے امر میں ثابت ہوجاتا ہے جو غالباً ہلاکت یعنی مرض الموت کے معنی میں ہو - وما یکون الغالب منہ السلامۃ لا یثبت بہ
حکم الفرار - اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہوگا ف - جب یہ بات معلوم ہوچکی تو
فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منہ السلامۃ - جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہوا اور جو شخص کہ صف میں ہو تو غالباً
اس سے نجات وسلامتی ہے لان الحصن لدفع باس العدو - کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے - وکذا المنعۃ
اور یہی حکم منعت کا ہے ف - یعنی جسکے ساتھ میں ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے مانع ہو - اور یہاں لشکر موجود ہے -
فلا یثبت بہ حکم الفرار - تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں ثبوت ہوگا - والذی بارز - اور جو شخص کہ
مبارز ہوا ف - یعنی میدان میں مقابل ہوا - او قدم لیقتل - یا آگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے - الغالب منہ الہلاک
تو غالباً اس سے ہلاکت ہے ف - اور بچ جانا بہت نادر ہے - فیتحقق بہ الفرار - تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا ف -
لہذا جسنے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دی تو وہ بھگوڑا ہے پس اسکی عورت وارث
ہوگی - ولہذہ اخوات تخرج علی ہذا الحرف - اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلتے ہیں ف - جیسے کوئی
شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جسمیں بہت درندے ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا المحیط - اگر کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں آئیں
اگر غالباً غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے - یوں ہی جو درندہ کے منہ میں ہو یا سل دق فالج میں بیمار ہوکر بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھا
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھڑیا پھنسی یا درد ہو جسنے اسکو بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ بمنزلہ تندرست
کے ہے - جوامع الفقہ م - وقولہ اذا مات فی ذلک الوجہ او قتل - اور یہ جو امام محمد رح نے فرمایا کہ اس وجہ میں مرجاوے یا قتل

کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اسوجہ سے مرے یا اسوجہ مین مقتول ہو۔ ودلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب او بسبب آخر۔ تو یہ قول دلیل ہو کہ انمین کچھ فرق نہین کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے ف۔ بہرحال حکم قرار ہوگا۔ کصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل کردیا ف۔ حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ واذا قال الرجل لامراتہ وہو صحیح۔ اگر تندرستی کی حالت مین مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشہر او اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان الظہر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالقہ ہے) یا جب تو اس گھر مین داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز ظہر پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ ہے۔ فکانت ہذہ الاشیاء والزوج مریض۔ پھر جب یہ باتین پائی گئین تو اسوقت شوہر مریض ہو ف۔ مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطون پر جب معلق کیا تھا تب تندرست تھا اور جب شرطین پائی گئین اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مرض الموت سے بیمار ہو پھر عورت کی عدت مین مرگیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہین وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض ورثت اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض مین ہو تو عورت وارث ہوگی ف۔ کیونکہ مریض نے اپنے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہریگا کیونکہ چاند رات آنی اور فلان کا ظہر پڑھنا یا گھر مین جانا کچھ عورت کے اختیار مین نہات ہے۔ الا فی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر مین گئی تو طالقہ ہے ف۔ کیونکہ جب عورت گئی تو وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوگئی۔ اور رہا اول مسئلہ مین تعلیق کرنا حالت صحت مین تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت مین کہا کہ جب مین مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالقہ ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب مین مرون تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پاویگی حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجوہ اما ان یعلق الطلاق بمجی الوقت او بفعل نفسہ او بفعل المراۃ۔ یہ کئی صورتون پر ہے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً زید و عمر نماز پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلاً مین نماز پڑھون) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھے) وکل وجہ علی وجہین اما ان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ او کلاہما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو وجہین اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت مین تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت مین ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونون کا وجود حالت مرض مین ہوا ف۔ رہا یہ کہ تعلیق مرض مین اور شرط حالت صحت یا دونون حالت صحت مین ہون انمین کچھ شک نہین کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہین۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونون وجون کو ملاکر تفصیل یہ ہے۔ اما الوجہان الاولان وہو ما اذا کان التعلیق بمجی الوقت۔ کہ اول دو صورتین یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق۔ بایں طور کہ جب چاند رات آوے تو تو طالقہ ہے۔ او بفعل الاجنبی۔ دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان الظہر۔ بایں طور کہ جب فلان شخص اس گھر مین گھسے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلہا المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونون مرض مین واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان القصد الی الفرار قد تحقق منہ بمباشرۃ التعلیق فی حال تعلق حقہا بمالہ۔ کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت مین کی جب کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہوچکا تھا ف۔ جبکہ وہ مرض الموت مین گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار ہو تو تو طالقہ ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار مین نہین ہے تاہم جب وہ اسکے مرض الموت مین بیمار ہوکر باعث طلاق ہوا تو یہ شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارثہ ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی ف کیونکہ شوہر نے حالت تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا - وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز - اور زفر نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دیدی فکان ایقاعا فی المرض - تو ایسا ہوا کہ اسنے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی - ولنا ان التعلیق السابق یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصدا - اور ہماری حجت یہ ہے کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکما طلاق دینا ہو جاتی ہے قصدا نہیں ہوتی ہے ف تو فی الحال قصدا طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اسنے اب طلاق دی اور حاصل یہ ہے کہ جو قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ معذور رہا کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں پڑی جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اسنے قصدا طلاق نہیں دی - ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ - اور ظلم کچھ نہیں ہوتا اسکے جو قصد سے ہو تو اسکا تصرف رد نہیں ہوگا ف گویا اسنے حالت صحت میں طلاق دیدی - فاما الوجہ الثالث وہو ما اذا علقہ بفعل نفسہ - یہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو - فسواء کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض او کانا فی المرض - تو اسمیں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں - والفعل مما لہ منہ بد او لا بد منہ - اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرنے کا شوہر کو چارہ ہو (جیسے فلاں وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاے حاجت وغیرہ) ف بہر حال جب اپنے فعل پر معلق کرے تو اسمیں سب وجہیں یکساں ہیں - فیصیر فارا لوجود قصد الابطال - تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا حق مٹانے کا قصد پایا گیا - اما بالتعلیق او بمباشرۃ الشرط فی المرض - خواہ قصد اسوجہ سے کہ اسنے مرض میں طلاق کی تعلیق کی یا اسوجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ف یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اسکو بغیر عمل میں لانے کے چارہ نہیں تھا کیونکہ - ان لم یکن لہ من فعل الشرط بد فلہ من التعلیق الف بد - اگر اسکو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا تعلیق نکرنے میں تو اسکو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا ف اسنے کیوں تعلیق کی کہ عورت کا حق مٹ گیا - فیرد تصرفہ دفعا للضرر عنہا - تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اسکا ضرر دور ہو - اما الوجہ الرابع وہو ما اذا علقہ بفعلہا - یہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اسنے تعلیق کی ہو ف تو اسمیں تفصیل ہے - فان کان التعلیق والشرط فی المرض - پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں - والفعل مما لہا منہ بد ککلام زید ونحوہ - اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اسکے نکرنے کی گنجایش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طالق ہے یا مانند اسکے ف پھر عورت نے یہ فعل کیا - لم ترث لانہا راضیۃ بذلک - تو عورت اسکی وارث نہوگی کیونکہ وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی ف ورنہ ایسا کام نکرتی - وان کان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام - اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا ف کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے - وصلوۃ الظہر - اور جیسے نماز ظہر ف کہ فریضہ الٰہی عزوجل ہے - وکلام الابوین - اور والدین سے بولنا ف کہ اقتضاے طبعی سے مضطر ہے - بالجملہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں - ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرۃ - تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلقہ ہو کر وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے - لما لہا فی الامتناع من خوف الہلاک فی الدنیا او فی العقبی کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبی میں ہلاکت کا خوف ہے - ولا رضاء مع الاضطرار - اور مضطر ہونے کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے ف تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نکرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوئی - اما اذا کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض - اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے ۲۰

فعل بحالت صحت میں کی ہو اور شرط کا وجود اسکے مرض میں ہوا - ان کان الفعل مما لھا منہ بد - اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
چھوڑنے کی گنجائش ہو - فلا اشکال انہ لا یرث اصلا - تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی - وان کان مما
لا بد لھا منہ - اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہے ف - تو اختلاف ہے - فکذلک الجواب عند محمد
وھو قول زفر رح - پس امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی اور یہی زفر رح کا قول ہے - لانہ لم یوجد من
الزوج صنع بعد ما تعلق حقھا بمالہ - کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کی طرف
سے کوئی حرکت ستانے والی نہیں پائی گئی ف - بلکہ اسنے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف
ترث - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی ف - کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نکرنے کی گنجائش
نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا - لانہ الجاھا الی المباشرۃ - کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا -
فینتقل الفعل الیہ کانھا آلۃ لہ کما فی الاکراہ - تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے جیسے
اکراہ میں ہوتا ہے ف - کہ جسنے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے - اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
اسی عورت کے طلاق دے - قال واذا طلقھا ثلثا وھو مریض - اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دیں درحالیکہ وہ مریض ہے
ف - یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے - ثم صح - پھر وہ اچھا ہو گیا ف - اور گمان غلط نکلا - ثم
مات لم ترث - پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی ف - کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا - وقال زفر رح ترث
لانہ قصد الفرار حین اوقع فی المرض وقد مات وھی فی العدۃ - اور زفر رح نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
جب مرض میں طلاق دی تو اسنے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرا ف - تو وہ ایسی
طلاق کی عدت میں مرا کہ جسکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی - ولکنا نقول المرض اذا تعقبہ برء فھو بمنزلۃ الصحۃ
لانہ ینعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لا حق لھا یتعلق بمالہ فلا یصیر الزوج فارا - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے
صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا ف - بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
طلاق دینے میں ہوتا ہے - ولو طلقھا فارتدت والعیاذ باللہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وھی فی العدۃ
لم ترث - اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتدہ ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
مرض میں مر گیا درحالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہوگی - وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجھا فی الجماع
ورثت - اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کرا لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارث
رہیگی - ووجہ الفرق انھا بالردۃ ابطلت اھلیۃ الارث اذ المرتد لا یرث احدا - اور دونوں صورتوں میں فرق کی
وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتدہ ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھرا وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا - ولا بقاء لہ بدون
الاھلیۃ - اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے - وبالمطاوعۃ ما ابطلت الاھلیۃ - اور پسر شوہر سے جماع
کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی ف - اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہو گئی - لان المحرمیۃ لا تنافی
الارث - کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے ف - حتی کہ مرد کی ماں بہن وارث ہوتی ہیں - وھو الباقی - اور
ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں ف - یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا ہے

فقط وارث رہیگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے پہلے حرام ہوگئی بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قیام النکاح - بخلاف اسکے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع پر رضامندی کرایا ہو ف۔ تو بھی جدائی دائمی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے - لانہا اثبتت الفرقۃ فتکون راضیۃ ببطلان السبب - کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی ڈالتا ہے تو عورت اپنے سبب میراث مٹانے میں خود راضی ہوگئی - و بعد الطلقات لا تثبت الحرمۃ بالمطاوعۃ - اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے وطی کرانا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے - لتقدمہا علیہا - کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ف۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے فافترقا - تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ف۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے میں ہنوز سبب میراث نہیں مٹا اور اگر ہوتا تو اسنے مٹا دیا - اور بعد طلاقوں کے حق میراث متعلق ہو چکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہوگئی لیکن سبب میراث تو نہیں مٹا پس وارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں وارث ہوگی - ومن قذف امرأتہ وہو صحیح - اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ف۔ اور گواہ نہیں ہیں - تو ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دونوں میں جدائی کر دیتا ہے - ولاعن فی المرض - اور لعان اپنے حالت مرض الموت میں کیا ف۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت میں ہے کہ مرد مر گیا - ورثت - تو یہ عورت اسکی وارث ہوگی ف۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ نہ گیا - وقال محمد لا ترث - اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہوگی ف۔ یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو - وان کان القذف فی المرض ورثتہ فی قولہم جمیعا - اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہوگی - وہذا ملحق بالتعلیق بفعل لا بد لہا منہ - اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جسمیں عورت کو ایسے فعل پر طلاق معلق کی ہو جسکے نہ کرنے کا اسکو چارہ نہیں ہے ف۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے - اذ ہی ملجأۃ الی الخصومۃ لدفع عار الزنا عن نفسہا - کیونکہ یہ عورت لاچار نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ف۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر - وقد بینا الوجہ فیہ - اور ہم اسمیں توجیہ بیان کر چکے ف۔ کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آلہ ہوگئی جیسے اکراہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے وان آلی امرأتہ وہو صحیح - اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاء کیا ف۔ یعنی قسم کھائی کہ تجھسے وطی نہیں کرونگا چار ماہ تک یا زیادہ تک حتی کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے - ثم بانت بالایلاء وہو مریض - پھر ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت میں بائنہ ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے ف۔ یعنی ایلاء سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بائنہ ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا - لم ترث - تو عورت اسکی وارث نہیں ہوگی - وان کان الایلاء ایضا فی المرض ورثت - اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی ف۔ جبکہ عدت میں مر گیا - لان الایلاء فی معنی تعلیق الطلاق بمضی اربعۃ اشہر خال عن الوقاع - کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے ف۔ گویا کہا کہ اگر میں نے تجھسے چار ماہ تک جماع نہ کیا تو بائنہ ہے یا کہا کہ آج سے جب پانچواں مہینہ شروع ہو [illegible] تو تو طالقہ ہے - فیکون ملحقا بالتعلیق بمجیء الوقت - تو یہ صورت ایلاء بھی ایک آیندہ وقت کے آنے کے ساتھ [illegible] ملحق ہے - وقد ذکرنا وجہہ - اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ف۔ کہ تعلیق سابقہ اب تطلیق ہو جائیگی - العنایۃ پس اگر [illegible] صحت میں ہو تو گویا اسنے صحت میں طلاق دی کیونکہ ابھی اسکے کوئی فعل اسنے نہیں کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے میں مرد کا

ہو تو وہ اسپر لازم نہین ہے یہانتک اگر مرض ایلا کیا ہو تو گویا مرض مین بعد تعلیق ہی عورت کے طلاق رہی تو وارث ہوگی۔ قال رحمہ اللہ و الطلاق الذی یملک فیہ الرجعۃ ترث بہ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ جس طلاق مین مرد کو رجعت کا اختیار ہو اسکی سب صورتون مین عورت اسکی وارث ہوگی ف۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہین۔ خواہ تعلیق غیر کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لابدی ہو یا نہو بشرطیکہ عدت۔ ع۔ لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہین مٹاتی ہے حتی کہ وطی حلال ہے ف۔ اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ میراث کا سبب نکاح ہے۔ فکان السبب قائما۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت مین ہے۔ و کلما ذکرنا انہا ترث انما ترث اذا ماتت وہی فی العدۃ و قد بیناہ۔ اور ہر موقع پر جہان ہمنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جبھی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت مین مرا ہو کہ عورت عدت مین ہو اور ہم سابق مین یعنی شروع باب مین اسکو بیان کر چکے ہین ف۔ اگر تندرست نے اپنی دو عورتون کو کہا کہ تم مین سے ایک طالقہ ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالقہ ہے پھر اسنے مرض الموت مین ایک کو بیان کیا تو فرار ہوگا پس اگر عدت مین مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہوگئی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے متعین کیا تھا۔

باب الرجعۃ

باب رجعت کے بیان مین۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جدائی نہونے دے اور یہ رجعت صرف صریح رجعی یا اسکے مانند کنایہ مین تین سے کم مین ممکن ہے۔ و اذا طلق الرجل امراتہ تطلیقۃ رجعیۃ او تطلیقتین۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین ف۔ یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ فورًا بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہین ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر بحکم شرع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت مین ہے۔ فلہ ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت مین عورت سے مراجعت کرے ف۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہین ہے۔ رضیت بذلک او لم ترض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو۔ لقولہ تعالی فامسکوہن بمعروف الآیۃ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورتون کی عدت گذرنے کو پہونچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گذرنے دو کہ بطور معروف انکو روان کرو اور بالفرض ضرر پہونچانے کے واسطے روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے ف۔ یعنی یہ شرط نہین فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقًا اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجوع کا اختیار ہے۔ ولا بد من قیام العدۃ۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہے۔ لان الرجعۃ استدامۃ الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکا۔ کیا نہین دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا ف۔ فامسکوہن الخ۔ وہو الابقاء اور امساک باقی رکھنا ف۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ و انما یتحقق الاستدامۃ فی العدۃ۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی مین ہو سکتا ہے۔ لانہ لا ملک بعد انقضائہا۔ کیونکہ عدت گذر جانے کے بعد ملک نکاح نہین ف۔ تو پھر کسکو باقی رکھیگا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل مین ہے۔ والرجعۃ ان یقول راجعتک۔ اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کرکے کہے کہ مین نے تجھسے رجعت کر لی۔ او راجعت امراتی۔ یا گواہون کو مخاطب کرکے کہے کہ مین نے اپنی عورت سے رجعت کر لی ف۔ خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کر دے۔ وہذا صریح فی الرجعۃ ولا خلاف

شمس الائمہ - اور یہ رجعت زبانی صریح لفظ ہو اور چارون ائمہ مین کچھ خلاف نہین ہے ف اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہین ہان بلکہ گواہون کا یہ فائدہ ہو کہ اگر عورت نے دعوی کیا کہ اسنے مجھسے رجعت نہین کی تو وہ گواہون سے ثابت کریگا - بالجملہ یہ قولی رجعت بلا خلاف صحیح ہو - اویطأہا - یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو وطی کرے - او یقبلہا - یا اسکا بوسہ لے - او یلمسہا بشہوۃ - یا عورت کو شہوت سے مساس کرے ف یعنی چھووے - او ینظر الی فرجہا بشہوۃ - یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے ف یعنی اندر کی گول فرج کو - اور عینی رح نے بوسہ لینے کے ساتھہ بھی شہوت کی قید لگائی - اور یہ قید مبسوط و ذخیرہ و خلاصہ مین بھی ہو شیخ محقق نے کہا کہ فعل دلیل رجعت ہو اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہین یہ استدلال مفید ہو کہ بوسہ مین شہوت کی قید ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہو کیونکہ بوسہ مطلقًا ایسی چیز ہو کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہو بخلاف چھونے و نظر کے کہ مختص بنکاح نہین مگر جبھی کہ شہوت سے ہون - پھر مقعد کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رح رجعت نہین ہو - پھر واضح ہو کہ بوسہ و مساس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دونون سے رجعت ہو بشرطیکہ عورت سے مرد کی دانستہ مین صادر ہو اور وہ اسکو منع نکرے - اسمین تو اتفاق ہو کما صرح بہ فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اسطرح ہو کہ اسنے سوتے مین مرد کا بوسہ لیا یا مساس و نظر کی بشہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلاً بوسہ لیا یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی خلافاً لابی یوسف رح - اور اگر سوتے مین یا زبردستی عورت نے اسکے آلہ کو اپنی فرج مین داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہو گئی - اور واضح ہو کہ اگر شہوت مین اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہو اسپر گواہ قبول نہونگے کما فی الخلاصہ قال المترجم لیکن اقرار شہوت کے گواہ قبول ہونگے فاحفظ - بالجملہ یہ افعال رجعت ہین - وہذا عندنا اور یہ ہمارے نزدیک ہو - وقال الشافعی لاتصح الرجعۃ الا بالقول مع القدرۃ علیہ - اور شافعی رح نے کہا کہ جب قول پر قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہین ہو ف ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہو - لان الرجعۃ بمنزلۃ ابتداء النکاح حتی یحرم وطیہا - کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہو حتی کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہو ف جبتک کہ رجعت نکرلے جواب یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہین تو وہ حرام کیون کرتا جب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہو تو وطی دلیل رجعت ہو اور رجعت نیا نکاح نہین کیونکہ شہود اور مہر شرط نہین اور مہر جدید نہین تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہو جب تک عزم رجعت نہو - وعندنا ہو استدامۃ النکاح علی ما بیناہ وسنقررہ انشاء اللہ تعالی - اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے اور ہم اسکو انشاء اللہ تعالی تقریر کرینگے ف اور شافعی رح کی موافقت ابو ثور و ظاہریہ نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید ابن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و اوزاعی و ثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہو ذکرہ ابن المنذر رح - اور واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہو یا تو میری عورت ہو تو نیت رجعت سے کنایہ رجعت ہو الذخیرہ - اور مالک و اسحاق نے کہا کہ وطی مین اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہو - فتح - والفعل قد یقع دلالۃ علی الاستدامۃ - اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہو - کما فی اسقاط الخیار - جیسے خیار ساقط کرنے مین ہو ف مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہو پھر اسپر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہو گئی یا ایک باندی فروخت کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہو کہ چاہون فروخت نکرون پھر اس عرصہ مین باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہو کہ جب رجعت کے معنی کہ موجودہ حالت نکاح کو برابر قائم رکھنا اور ہمنے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس معنی کی دلیل رکھا ہو تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہو - والدلالۃ فعل یختص بالنکاح - اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل سے ہو جو مخصوص بنکاح ہو ف یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہین بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاصکر نکاح سے جائز ہوتا ہو تو یہ دلیل ہو کہ اسنے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہو - وہذہ الافاعیل - اور یہ افعال مذکورہ ف شہوت سے اندرونی فرج مین نظر و

مساس و بوسہ ایسے افعال ہیں کہ نکاح کے ساتھ مختص ہیں ف۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے انکا جواز ہے جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصا فی حق الحرۃ۔ خصوصاً آزاد عورت کے حق میں ف۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہاں حلال پر دلیل ضرور ہیں تو وہ آزادہ یا منکوحہ باندی میں دلیل یہاں نکاح ہیں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بخلاف المس و النظر بغیر شہوۃ۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے۔ لانہ قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ و الطبیب و غیرہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسرا ان کو ف۔ جیسے سفر میں عورت کو جانور پر سوار کرنا اور سے اتارنے کو۔ بالجملہ ہمنے شہوت کی قید اسواسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر ہمنے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج ایضا کما فی العدۃ۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہو جاتا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعۃ یطلقہا۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جائے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا ف۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیگا۔ فیطول العدۃ علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائیگی ف۔ حالانکہ اللہ تعالے نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف تسریح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صحیح یہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتوی یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجبوب کی رجعت بفعل ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلا فلاں شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے۔ مت۔ قال و یستحب ان یشہد علی الرجعۃ شاہدین۔ قدوری رح نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کرلے۔ فان لم یشہد صحت الرجعۃ۔ پھر اگر گواہ نہ کرلے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولیہ لا یصح وہو قول مالک۔ اور شافعی رح نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ لقولہ تعالے و اشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الہی عزوجل و اشہدوا الخ یعنے تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للایجاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے ف۔ تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اظہر کچھ شرط نہیں اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رح نے ذکر کیا وہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک معمول روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ دفع م۔ ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشہاد۔ اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں انھیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے ف۔ کقولہ تعالے فامساک بمعروف۔ اور قولہ بعولتہن احق بردہن۔ اور قولہ ان یتراجعا۔ ولانہ استدامۃ للنکاح والشہادۃ لیست شرطا فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفئی فی الایلاء۔ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انہا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیہا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا نہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو ف۔ اور باہم بدگوئی پھیل جاوے کہ فلاں شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہوگیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کرلے تاکہ شہرت رہے۔ و ما تلاہ محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پڑھی وہ

استحباب پر محمول ہے۔ الا ترى انه قرنه بالمفارقة وهو فيها مستحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے ملا یا حالانکہ جدا کرنے
میں گواہ کر لینا مستحب ہے ف یعنی جب طلاق دے کر جدا کر دے تو گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ ویستحب
ان یعلمها کیلا تقع فی المعصیة۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے ف۔ کیونکہ شاید وہ
بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرے جو گناہ ہے۔ واذا انقضت
العدة فقال كنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها۔ اور اگر عدت گذر گئی پھر
مرد نے کہا کہ میں نے تجھ سے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے جھٹلایا
تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانه اخبر عما لا یملك انشاءه فی الحال فكان متهما۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جو
فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اسمیں متہم ہوگا ف گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصدیق ترتفع التهمة۔ لیکن عورت
کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولا یمین علیها عند ابی حنیفة رح۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے
ف بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وهی مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة وقد مر فی کتاب النکاح
اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گذر چکا ف کہ اکراہ پر سکوت کے دعوی میں باکرہ پر قسم
نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعوی میں بیان کرینگے۔ واذا قال الزوج قد راجعتك فقالت مجيبة له قد انقضت
عدتی لم تصح الرجعة عند ابی حنیفة رح۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر تھی کہ عدت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے
رجعت کی یعنی رجوع کر چکا یا اب کی پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو ملا ہوا جواب دیا کہ میری عدت گذر چکی تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے ف اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اس قدر ہو کہ اتنے دنوں میں
عدت گذرنا ممکن ہو فافهم۔ وقالا تصح لانها صادفت العدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
اتصال عدت سے ہو گیا۔ اذ هی باقیة ظاهرا الى ان تخبر۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اسکے
گذرنے کی خبر دے ف اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقته الرجعة۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے
سابق ہو گیا ف تو عدت سے مل گیا۔ ولهذا لو قال لها طلقتك۔ اور اسی واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے
دوسری طلاق دی۔ فقالت مجيبة له قد انقضت عدتی يقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب
دیا کہ میری عدت تو گذر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے ف کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفة انها صادفت حالة الانقضاء
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گذرنے کی حالت ہے ف اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا
لانها امینة فی الاخبار عن الانقضاء۔ کیونکہ عدت گذرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے ف تو جب امین
کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا۔ فاذا اخبرت دل ذلك علی سبق الانقضاء۔ جب عورت
نے انقضاء عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گذرنا پہلے ہو چکا ہے ف پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گذری تو ظاہر ہے
واقرب احواله حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے ف اس سے کم نہیں
ممکن تو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گذرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی۔ ومسألة الطلاق علی الخلاف۔ اور
طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے ف یعنی کہ امام رح کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو کانت علی الاتفاق
اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہے ف تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق و رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق يقع
باقراره بعد الانقضاء والمراجعة لا تثبت به۔ پس طلاق تو بعد انقضاء عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی ف کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہی تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ مین نے عدت مین دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لیگا اور رجعت مین تہمت ہی تو عورت کہہ سکتی ہی کہ جھوٹا ہی یہ مجھسے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہی کیونکہ عدت گذر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس سے معلوم ہوگیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم ہی اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہوجاوے۔م۔ پھر یہ آزادہ عورت مین ہی۔ واذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتہا قد کنت راجعتہا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گذرنے کے بعد کہا کہ مین اس سے رجعت کرچکا ہون ف یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گذر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ مین تو عدت مین اس سے رجعت کرچکا ہون تو یہ خبر قابل تہمت ہی کیونکہ فی الحال رجعت نہین کرسکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ یہ مہر اس باندی کے مولی کا ہوگا اسلیے باندی کو تصدیق کا اختیار نہین ہی پھر اگر یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولے وکذبتہ الامة۔ مولی نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو جھوٹا بتلایا ف اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہین ہین۔ فالقول قولہا عند ابی حنیفة۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا ف یہی قول ائمہ ثلثہ وزفر رح ہی ع۔ کیونکہ اگر وہ قبول نہو تو باندی کو وطی حرام مین مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہی۔ وقالا القول قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول اسکے مولی کا قبول ہوگا ف اور شوہر سچا قرار پاویگا۔ لان بضعہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بضع تو اسکے مولی کی مملوکہ ہی فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشابہ الاقرار علیہا بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولی نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا ف باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہی تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہی لیکن اسمین نظر ظاہر ہی اسواسطے کہ مولی کو اپنی باندی کا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہی اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہی اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت مین توجہات و حرمت سے متعلق ہی اور رجعت کچھ سچا بدیہ نکاح نہین ہی۔ وہو یقول حکم الرجعة یبتنی علی العدة۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہین کہ رجعت کا حکم یعنی صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہی ف پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہی اور بعد عدت ہو تو نہین اور وطی حرام ہی تو عدت پر مدار ہوا۔ والقول فی العدة قولہا۔ اور عدت کے بارہ مین باندی کا قول معتبر ہی ف کیونکہ وہی اسکی امین ہی فکذا فیما یبتنی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اسمین بھی باندی کا قول معتبر ہوگا ف تو جب باندی نے کہا کہ اسکا رجعت کرنا عدت مین نہین ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولی کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہی وفیہ بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین برعکس واقع ہوا ف یعنی بعد انقضاے عدت کے شوہر نے عدت مین رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولی نے تکذیب کی۔ فعندہما القول قول المولے۔ تو صاحبین کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا ف یعنی رجعت ثابت نہین ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام رح کے نزدیک بھی صحیح روایت پر یہی حکم ہی۔ لانہا منقضیة العدة فی الحال وقد ظہر ملک المتعة للمولے۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت مین ہی کہ ایام عدت گذر چکے ہین اور مولی کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملک ظاہراً ثابت ہوچکی ف پھر اگر باندی واسکے شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہوجاوے تو البتہ مولی کو تمتع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہین ہین جنکی گواہی سے رجعت ہوجاتی ہی بلکہ صرف باندی کی تصدیق ہی۔ ولا یقبل قولہا فی ابطالہ۔ حالانکہ مولی کی ملک باطل کرنے مین باندی کا قول مقبول نہوگا ف کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہونچانے پر موثر نہین ہوتا ہی۔ بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف کہ امام رح کے نزدیک اسمین باندی کا قول مقبول ہوگا جسکہ مولی کی ملک ظاہر نہین ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعة مقر بقیام العدة عندہا ولا یظہر ملکہ مع العدة۔ کیونکہ مولی نے جب رجعت مین شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولے اس امر کا مقر ہوگیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولی کے لیے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہوسکتی ف
کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اسمیں وطی نہ کیجاوے باوجودیکہ مولی اسکا مالک ہے - وان قالت قد انقضت عدتی وقال
اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزرچکی ف- اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے م- وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتک
اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے- فالقول قولہا- تو قول باندی ہی کا معتبر ہے
لانہا امینۃ فی ذلک اذ ہی العالمۃ بہ- کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضاء عدت کو جاننے والی ہے
ف- پس معلوم ہوا کہ اگر مولی یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہونگے مگر جبکہ یہ گواہی دیں کہ اسنے اقرار کیا کہ میری
عدت گزرچکی ہے- پھر واضح ہو کہ آزاد عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہوجاتی ہے لیکن
حیض پورے دس دن ہیں اور کبھی چار یا پانچ روز میں پاک ہوجاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہوکر نہانے کا
وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا- واذا انقطع الدم من الحیضۃ
الثالثۃ- اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ف- یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا لعشرۃ
ایام- پورے دس روز پر ف- تو وہ عدت سے نکل گئی اور- انقطعت الرجعۃ- رجعت منقطع ہوگئی ف- اب اگر رجوع
کرے تو رجعت نہوگی- وان لم تغتسل- اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نکیا ہو- وان انقطع لاقل من عشرۃ ایام لم تنقطع
الرجعۃ حتی تغتسل او یمضی علیہا وقت صلوۃ کامل- اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع
نہوگی یہانتک کہ عورت غسل کرچکے یا اسپر نماز کا پورا وقت گزرجاوے ف- حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے
درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکلکر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اسمیں نہاکر کپڑا
پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
حیض پر یہ احکام معتبر ہیں- لان الحیض لا مزید لہ علی العشرۃ فبمجرد الانقطاع خرجت من الحیض فانقضت
العدۃ فانقطعت الرجعۃ- کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت
منقطع ہوگئی- وفیما دون العشرۃ یحتمل عود الدم فلا بد ان یعتضد الانقطاع بحقیقۃ الاغتسال او بلزوم حکم من
احکام الطاہرات بمضی وقت الصلوۃ- اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور
ہوا کہ منقطع ہوجانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت میں غسل کرلینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزرجانے کے ف- کیونکہ اسپر اس نماز کی قضا لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا
لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے- بخلاف ما اذا کانت کتابیۃ- برخلاف اسکے جب عورت کتابیہ ہو- لانہ لا یتوقع فی حقہا
امارۃ زائدۃ فاکتفی بالانقطاع- کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا
ف- کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض ادا سبکے بجالاوے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے
خارج ہوگئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو- پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا- وتنقطع اذا تیممت وصلت عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف- امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب منقطع ہوگی ف- یعنی تیمم سے ادا ہوسکے نماز
نفل یا فرض ہونا چاہیے- وہذا استحسان- اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے- وقال محمد اذا تیممت انقطعت
اور امام محمد نے کہا کہ جبھی اسنے تیمم کرلیا تو عدت رجعت منقطع ہوگئی- وہذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طہارۃ مطلقۃ
اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اسواسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے ف- خواہ نماز
ادا کرے یا نہیں- حتی یثبت بہ من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلتہ- حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوتے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جاوینگے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہا لینے کے ہوا ف۔ تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائیگی۔ ابن الہمام نے
کہا یہی احسن ہے۔ ولہما انہ ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا ف۔ یعنی جب سوائے
چکنے پتھر و ریگ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منھ و ہاتھ آلودہ ہو جاوینگے تو ظاہر حال میں تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت
نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا۔ وانما اعتبر طہارۃ ضرورۃ ان لا تتضاعف الواجبات۔ اور تیمم کو
طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نمازیں کئی گونہ نہ ہو جاویں ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا
تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چند ہونگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوۃ کئی گونہ نہ ہونے کی
ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وہذہ الضرورۃ تتحقق حال اداء الصلوۃ لا فیما قبلہا من الاوقات۔ اور یہ ضرورت
تو ادائے نماز کی حالت میں متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تیمم سوائے نماز کے جائز نہ ہوگا حالانکہ
سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز ہے جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ ایضاً ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں
وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں ف۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے اسلیے تیمم جائز ہوا کہ نماز
میں قراءت رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قراءت ہے۔ النہایہ۔ اور اسی وجہ سے غالباً
سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اسمیں جواز نماز کا اقتضاء نہیں ہے فتامل فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے
اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نفل اس سے جائز ہے
اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم و بحث
یہاں سے مخالفت نہیں وتمامہ فی الفتح ؎۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جا
ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
ہو جائیگا۔ وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوۃ۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
جواز نماز کا حکم متقرر ہو جاوے ف۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ؎۔ واذا اغتسلت
ونسیت شیئاً من بدنہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہونچا ف۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضواً فما فوقہ
لم تنقطع الرجعۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھکر ہو تو رجعت منقطع نہ ہوگی ف۔ یعنی غسل نہ ہوا تو عدت باقی ہے
پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضو انقطعت۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہو تو
تو رجعت منقطع ہو گئی ف۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ وہذا استحسان۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو الکامل
ان لا تبقی الرجعۃ لانہا غسلت الاکثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن
کا اکثر حصہ دھو لیا ہے اور اکثر کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العضو ان تبقی لان حکم الجنابۃ والحیض لا
یتجزی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے ف۔ اور یہ تو
معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوئی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی نکلی اور باقی جاتی رہی بلکہ سب
باقی ہے پھر اول قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد رح ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے بلکہ بقول محمد رح۔ وجہ الاستحسان
وہو الفرق ان ما دون العضو یتسارع الیہ الجفاف لقلتہ فلا یتیقن بعدم وصول الماء الیہ ۔۔۔ ان کی وجہ

دہی فرق ہے یہ ہے کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہونچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے ف شاید پانی پہونچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہوگی اور شاید نہ پہونچا ہو تو جائز ہوگی۔ فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولا یحل لہا التزوج اخذا بالاحتیاط فیہما۔ تو ہمنے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوا تاکہ دونوں باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے۔ بخلاف العضو الکامل۔ برخلاف عضو کامل کے ف یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہوگی۔ لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقا۔ کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کامل اور جزو عضو میں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل۔ اور ابو یوسف سے روایت ہیں ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوڑا تو جیسے پورا عضو چھوڑا ف حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا۔ وعنہ وہو قول محمد بمنزلۃ ما دون العضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوڑنے کے ہے۔ لان فی فرضیتہ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ کلی کرنے و ناک میں پانی ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے ف کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخولہ میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر دخول سے انکار ہوا اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امرأتہ وہی حامل او ولدت منہ۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنی ہے ف یعنی بعد بچہ جننے کے اسنے طلاق دی۔ وقال لم اجامعہا۔ اور کہا کہ میں نے اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے ف یعنی مدخولہ نہیں ہے پھر اسلئے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی۔ فلہ الرجعۃ۔ تو اسکو رجعت کا اختیار حاصل ہے ف تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اسکے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہے پھر اس سے رجعت کر لی پھر اسکے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد نکاح صحیح کے اگر اسنے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ کذا قال الصدر ۔ لان الحبل متے ظہر فی مدۃ یتصور ان یکون منہ جعل منہ۔ کیونکہ جب ایسی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا ف کیونکہ عورت نکاح صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الولد للفراش۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچہ تو فراش کا ہے ف یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ وللعاہر الحجر یعنی زنا کار کے واسطے پتھر ہے رواہ الائمۃ الستۃ وغیرہم۔ اسکے واسطے کچھ نہیں ہے بلکہ سنگساری کے پتھر پڑینگے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہے یا یہ مطلب کہ زناکاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے۔ تو مسئلہ میں یہ عورت اسکی منکوحہ بنکاح صحیح ہے پس بحکم حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔ وذلک دلیل الوطی منہ۔ اور یہ امر اس مرد سے وطی واقع ہونے کی دلیل ہے ف تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے وطی نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ جنی تاکہ قطعاً معلوم ہوا کہ وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور وطی سے منکر ہے تو فرمایا کہ۔ وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ جعل واطیا۔ یوں ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ وطی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا ف اور اسکا انکار جھوٹ ہوگا۔ واذا ثبت الوطی تاکد الملک۔ اور جب وطی ثبوت ہوئی تو ملک متاکد ہو گئی۔ والطلاق فی ملک متاکد یعقب الرجعۃ۔ اور جس ملک متاکد میں یعنے بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے ف پس دونوں صورتوں میں رجعت ہو گئی۔ ویبطل زعمہ بتکذیب الشرع۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی وطی نہیں کی ہے یہ شرع کے جھٹلانے سے جھوٹا ہے

الا یرے انہ یثبت بہذا الوطی الاحصان - کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہوجاتا ہے ف یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اسکی سزا اسکو کوڑے ہیں جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہے اگر بیاہا ہو - اور یہ شخص بیاہا ہے اور اسکی جورو منکوحہ حاملہ ہے یا بچہ جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہوگا اور اسپر رجم کیا جائیگا کیونکہ وطی بنکاح صحیح ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت میں محصن ہونا ثبوت ہوجاتا ہے حالانکہ وہ متضمن سزا سے موت ہے - فلان تثبت بہ الرجعۃ اولی - تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولیٰ ثبوت ہوجائیگا - وتاویل مسألۃ الولادۃ ان تلد قبل الطلاق - اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ف اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رح پر لازم آئی ورنہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی بغیر تاویل کے اسطرح مترجم ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے - مع - لانہا لو ولدت بعدہ تنقضی العدۃ بالولادۃ فلا یتصور الرجعۃ - کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے عدت گذر گئی پھر رجعت متصور نہیں ہے ف پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اسکو ثابت کرے حتی کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہوجاوے - فان خلا بہا واغلق بابا او ارخی سترا وقال لم اجامعہا ثم طلقہا لم یملک الرجعۃ - اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہاں کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا ف کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون عدت کے بائنہ ہوجاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا - لان تاکد الملک بالوطی - کیونکہ ملک نکاح جسمیں رجعت ہو وہ متاکد چاہیے اور متاکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہے - وقد اقر بعدمہ - حالانکہ وہ وطی نہونے کا اقرار کر چکا ف اور حمل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو - فیصدق فی حق نفسہ - تو وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائیگا ف اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ - والرجعۃ حقہ - رجعت کرنا مرد کا حق تھا ف تو اسکے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا - ولم یصر مکذبا شرعا - اور شرع کیطرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا ف جیسے حمل و بچہ کی صورت میں شرع نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق تک رہا - بخلاف المہر - بخلاف مہر کے ف کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت صحیحہ کی صورت میں مہر پورا ملتا ہے حالانکہ اگر وہ وطی نکرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر مسمی یا متعہ واجب ہوگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہوگا - لان تاکد المہر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض - کیونکہ مہر مسمی کا متقرر ہوجانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدل یہ مہر ہے وہ سپرد کیجاوے نہ قبضہ کرنے پر ف یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدل ہے اور بضع اسکا مبدل ہے تو جب عورت نے خلوت صحیحہ میں جہاں کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل یعنے مہر میں محکم قائم ہوگیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نکرے لہذا اس مسئلہ میں خلوت صحیحہ میں عورت کی مبدل سپرد کرنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہوگیا - رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے وطی نہیں کی اور شرعا اسکی تکذیب بحمل و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اسپر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جسمیں حمل ہے یا بچہ ہوا تو شرعا نسب ثابت ہے پس اسکا وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہوگئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اسپر کبھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعا باطل ہوگیا - اور یہاں شرع نے اسکو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا - فان راجعہا - پھر اگر اس سے رجعت کر لی - معناہ بعد ما خلا بہا وقال لم اجامعہا یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہکر کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا ف رجعت کر لی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائنہ ہوچکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی موقوف ہے یعنے اسکے اقرار کے موافق تو ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے مگر اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی - ثم جاءت بولد لا

من سنتین بیوم - پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا ف یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تک
بچہ ہوا - صحت الرجعۃ - تو رجعت صحیح ہو گئی ف جو اسکے اقراری قول عدم جماع پر نہین صحیح تھی - کیونکہ ابتدا اسکو شرع نے
جھٹلا دیا - لانہ ثبت النسب منہ - کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثبوت ہو گیا ف اسواسطے جسوقت وہ کہتا تھا کہ مین نے وطی
نہین کی اسوقت عورت کو اس سے حمل خفیف موجود تھا - اذ ہی لم تقر بانقضاء العدۃ - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گذر جانے کا
اقرار نہین کیا - والولد یبقی فی البطن ہذہ المدۃ - اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہتا ہے ف اور پیدا ہونا دو برس سے کم
مین ہوا ہے - فانزل واطیا قبل الطلاق دون ما بعدہ - تو بالضرور وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد
طلاق کے ف اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہین ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کرلی ہے - رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور
یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے - لان علی اعتبار الثانی تزول الملک
بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فیحرم الوطی والمسلم لا یفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح
مٹ جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہین تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہین ہے ف تو
یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کرلی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہا مگر طلاق سے دو برس مین
ایک روز کم تک طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا - فان قال لہا اذا ولدت فانت طالق
فولدت ولدا - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پھر وہ جنی ف اور موافق شرط کے طالقہ ہو گئی پس عدت بیٹھی
اور عدت گذر جانے کا اقرار نکیا - ثم اتت بولد آخر - پھر وہ دوسرا بچہ جنی - فہی رجعۃ - تو یہ رجعت ہے - معناہ من بطن آخر
اسکے معنی یہ ہین کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی - وہو ان یکون بعد ستۃ اشہر وان کان اکثر من سنتین اذا لم
تقر بانقضاء العدۃ - اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ
کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو - لانہ وقع الطلاق علیہا بالولد الاول ووجبت العدۃ - اسکی
وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی ف مگر مدت ہو گئی کہ عورت نے عدت گذر جانے
کا اقرار نکیا اسی وجہ سے کہ اسکو حمل رہا - فیکون الولد الثانی من علوق حادث منہ فی العدۃ - تو دوسرا بچہ عدت کے
اندر شوہر سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے ف اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہین - لانہا لم تقر بانقضاء العدۃ - کیونکہ
عورت نے انقضاے عدت کا اقرار نہین کیا - فیصیر مراجعا - تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ یہ فعل ہمارے
جمہور کے نزدیک مراجعت ہے - وان قال کلما ولدت ولدا فانت طالق - اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالقہ ہے
فولدت ثلثۃ اولاد فی بطون مختلفۃ - پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی - فالولد الاول طلاق - والولد الثانی رجعۃ -
تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے ف یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق
اور وقوع طلاق لاحق ہے - وکذا الثالث - اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے ف کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع
طلاق ثالث ہے - لانہا اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدۃ - کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو
ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی - وبالثانی صار مراجعا لما بینا انہ یجعل العلوق بوطی حادث فی العدۃ ووقع
الطلاق الثانی بولادۃ الولد الثانی لان الیمین معقودۃ بکلمۃ کلما ووجبت العدۃ - اور دوسرے بچہ کے حمل کے
ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ اسکا حمل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے
سے دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو (ہر بار) کے لفظ سے معقود ہے اور عدت واجب ہوئی - وبالولد الثالث صار مراجعا
لما ذکرنا - اور تیسرے بچہ کے حمل کے ساتھ مین وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا - وتقع الطلقۃ الثالثۃ بولادۃ الثالث

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ وتجب العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضون کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیون میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی ف۔ پھر مبسوط کا مسئلہ لکھا اگر۔ والمطلقة الرجعية۔ اور طلاقہ رجعیہ ف۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت مین ہو وہ۔ تتشوف وتتزين۔ اپنے آپ کو آراستہ و مزین کرے ف۔ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کر لے۔ لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلیے کہ نکاح دونون مین قائم ہے۔ ثم الرجعة مستحبة والتزين حامل لها عليها فيكون مشروعا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور عورت کا سنگار اسپر آمادہ کرنے والا ہوجاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ويستحب لزوجها ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها او يسمعها خفق نعليه۔ اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت کے پاس اچانک نہ چلا جاوے یہانتک کہ اسکو آگاہ کردے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیون کی آواز سنا دے ف۔ الغرض [illegible] معناه اذا لم يكن من قصده المراجعة۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہو لانها ربما تكون متجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول عليها العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات ننگی ہوجاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا ف۔ یا یون کہو اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے تو پھر شاید ظاہری زینت پر دلی خواہش سے ضبط نہ رہے اور جماع کر لے تو رجعت ہوجائیگی پھر اپنا قصد پورا کریگا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جماع صغیرہ نہیں ہے کہ۔ وليس له ان يسافر بها حتى يشهد على رجعتها۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر مین لیجاوے یہانتک کہ اسکے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کر وقال زفر له ذلك لقيام النكاح ولهذا له ان يغشاها عندنا۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسکو سفر مین لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن الآية۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ولا تخرجوهن الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخي عمل المبطل لحاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر مین ہوتا ہے اور جب اسنے مراجعت نکی یہانتک کہ عدت گذر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہین تھی تو یہ ظاہر ہوگیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولهذا تحتسب الاقراء من العدة۔ اور اسی وجہ سے جو حیض آچکے ہیں یہ سب عدت مین محسوب ہو جاتے ہیں ف۔ اور اگر رجعت کرلیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم يملك الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر لیجانے کا اختیار نہین ہوا۔ الا ان يشهد على رجعتها فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج۔ مگر اگر شوہر اسکے رجعت کرنے پر گواہ کر دے تو عدت مٹجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب على ما قدمناه۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو معنی یہ کہ گواہ کر لینا مستحب ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہین ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نکرے۔ والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہین کرتا ہے وقال الشافعي يحرمه۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق۔ کیونکہ زوجیت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدون رضامندی عورت کے اسکو رجعت کر سکتا ہے ف۔ پس اگر باقی نہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتدا نکاح مین شرط ہے۔ لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم۔ اسواسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ ندامت طاری ہونے کے وقت شوہر

طلاق دینے کا اختیار کب ممکن ہو۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحاح کی حدیث ابن عمر
رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اسکو رجعت کر لے۔ وہذا المعنی یوجب استبدادہ بہ اور
یہ معنی موجب ہیں کہ شوہر اس کام میں مستقل ومنفرد ہو ف۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ وذلک یوذن
بکونہ استدامۃ لا انشاء۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سرنو پیدا کرنا
اذ الدلیل ینافیہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی منافی ہے ف۔ کیونکہ از سرنو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور
دلیل یہ ... ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت یعنی از سرنو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ یعنی نکاح کو برابر
قائم رکھنا ... نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہو مگر ابھی نہیں۔ والقاطع اخر عملہ الی مدۃ۔ قاطع نے اپنا اثر ایک
مدت یعنی ختم عدت تک ... کردیا۔ اجماعا ... علی ما تقدم۔ یا بنظر حق شوہر کے بنا بر مذکورہ بالا ف۔ یعنی
ہمارے ... اور نہ تمہارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا ...
... نہیں ہوا ... کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کردیا گیا ہے یہانتک کہ عدت گذر جائے

فصل فیما تحل بہ المطلقۃ۔ فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ واذا کان الطلاق
بائنا دون الثلث ... جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فلہ ان یتزوجہا فی العدۃ وبعد انقضائہا۔ تو شوہر کو اختیار
ہے کہ اس عورت ... عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کر لے ف۔ واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات ابدی ماں بہن وغیرہ
... حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسپر تین طلاقوں کا مالک ہے اگر ایکبارگی یا متفرق سب طلاقیں ایک
نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسپر بغیر حلالہ کے جائز نہیں ہے پس تین سے کم بائنہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک یا
دو طلاق ... یا طلاق بکنایہ دیدی اور تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت
کر سکتا تھا اور بائنہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ
کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہہ نہیں ہے پس عدت وبعد عدت جائز ہے۔ لان حل المحلیۃ باق۔ کیونکہ نکاح کے واسطے محل حلال
باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلقۃ الثالثۃ۔ کیونکہ حلت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے ف۔ لقولہ تعالی فان طلقہا
فلا تحل لہ ... فینعدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حلت زائل نہیں ہے۔ ومنع الغیر فی العدۃ لاشتباہ النسب
ولا اشتباہ فی اطلاقہ۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہوتا بوجہ نطفہ کے مشتبہ ہونے سے ہے اور اسی شوہر کو مطلقا
عدت وبعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلثا
فی الحرۃ او ثنتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ نکاحا صحیحا ویدخل بہا ثم یطلقہا او یموت عنہا۔ اور اگر
آزاد عورت کو خواہ ... تین طلاقیں پوری کردیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں
رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسکے ساتھ دخول بھی کر لے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مرجاوے
ف۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کر لے۔ پس حلالہ میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر
فاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہ ہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقوں کی حالت مٹجاوے پھر
طلاق دے یا مرجاوے اور عدت گذر جاوے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے اور ... میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والاصل فیہ
قولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالی فان طلقہا الخ ہے یعنی
پھر بعد طلاق دو بار کے اگر تیسری طلاق ... تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح
کرے ف۔ نکاح بمعنی جماع اور دوسرا شوہر بمعنی ... ہوگا کہ اس سے ... عقد کرے تو معنی یہ ہونگے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

جماع کرلے۔ اور اگر نکاح یعنی عقد صحیح ہو تو وطی کرنا حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر تین طلاقین آزاد عورت مین تین یعنی پوری طلاقین۔ **والثنتان فی حق الامۃ کالثلاث فی حق الحرۃ**۔ اور باندی کے حق مین دو طلاقین دینا ایسا ہے جیسے آزاد کو تین طلاقین دینا ف۔ کیونکہ باندی کے حق مین پوری طلاقین یہی ہین۔ **لان الرق منصف لحل المحلیۃ علی ما عرف** کیونکہ رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول مین معلوم ہوا ہے ف۔ فقال تعالی فان اتین بفاحشۃ فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ تو جب انکے واسطے عذاب نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہے۔ **ثم الغایۃ نکاح الزوج مطلقا**۔ پھر انتہاء حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقاً ہے۔ **والزوجیۃ المطلقۃ انما تثبت بنکاح صحیح**۔ اور مطلق زوجیت ایسی ثابت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو ف۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کرے گا تو یہ عورت شوہر اول کے لیے حلال ہو جاوے حالانکہ تم نے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ ۔۔۔ **وشرط الدخول ثبت باشارۃ النص**۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ **وہو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادۃ دون الاعادۃ**۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر۔ **اذ العقد استفید باطلاق اسم الزوج**۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ف۔ یعنی اگر نکاح کے معنی عقد بیان ہو تو یہ معنی ہوئے کہ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ یہانتک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے جب یعنی وطی ہو تو یہ معنی ہوئے کہ یہانتک کہ وطی کرلے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی مراد ہین۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اسمین شک نہین کہ وطی دونون کا فعل ہے۔ **او یزاد علی النص بالحدیث المشہور**۔ یا وطی کی شرط بذریعہ حدیث مشہور سے بڑھائی۔ **وہو قولہ علیہ السلام** اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ۔ **لا تحل للاول حتی تذوق عسیلۃ الآخر**۔ کہ عورت مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر پر حلال نہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے۔ **روی بروایات**۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے ف۔ اور صحابہ و تابعین مین مشہور رہی۔ تو ہمکو یقین کا مرتبہ پہونچا کہ بیشک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہین تو ہم نے ان کے ساتھ مین قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ مین مروی ہے۔ **ولا خلاف لاحد فیہ**۔ اور اس بات مین کسی کو خلاف بھی نہین ف۔ تو اہل علم کا اجماع بھی ہوگیا۔ **سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ** سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالی کے ف۔ جو اکابر تابعین مین سے ہین چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن مین حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہین کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہوگی یہانتک کہ دوسرا اسکو جماع کرے اور مین تو یہی کہتا ہون کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے واسطے حلال ہوگئی۔ **وقولہ غیر معتبر**۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہین ہے **حتی لو قضی بہ قاض لا ینفذ**۔ حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہین نافذ ہوگا ف۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتوی دیا تو اس پر اللہ تعالی و ملائکہ و تمام لوگون کی لعنت ہے الخلاصہ ف ع۔ اور منکر کالا کر کے تعزیر دیا جاوے الظہیریہ وغیرہ۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ کسی کو جائز نہین کہ سعید بن المسیب کا قول لے اور مین نہین جانتا کہ علمائے سلف و خلف مین سے کسی کا یہ قول ہو۔ قتادہ سے مروی ہے کہ سعید رح نے اپنے اس قول سے رجوع کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب رح سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور ایسی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا صریح مخالف قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہایت جائز ہے اور اظہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ مین نہین آیا اور شاید آپکا مطلب یہ ہو کہ جماع فارغ شرط نہین بلکہ نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اسواسطے کہ اسپر سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے جبکہ یہ احتمال نہین کہ انکو حدیث و اجماع نہین پہونچا تو ضرور انحضرت نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہین کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور مین نے تقریر

فوائد کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قریظہ میں سے جو مسلمان ہوگئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جورو تمیمہ کو طلاق ثلثہ دیدین پھر اسنے عبد الرحمن بن زبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہیں مگر جیسے میرے اس کپڑے کا کونا یعنی وہ عنین ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبد الرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ میں اسکو چمڑے کیطرح رانپتا ہوں واللہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن کے دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلعم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں یہانتک کہ وہ کچھ تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں؛ اسنے عرض کیا کہ ہاں تو اس عورت سے فرمایا کہ تو جو بکتی ہے وہ بکتی ہے یہ دونوں تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کوے سے - پھر چند روز بعد وہ آئی اور عرض کیا کہ مجھسے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا یہ کلام تصدیق نہیں کرونگا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا پس آپ نے فرمایا کہ ارے میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھسے ارشاد فرمایا ہے پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ارے تجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی ہوا کہ تو اپنا فریب میرے یہاں لائی ہے خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر پتھروں سے کچلاونگا - ف ع - صحاح الستہ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت غیر صحاح ہے - اور اسمیں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہے نہ انکہ صرف جانوروں کی جفتی کیطرح حلالہ کردے ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخولہ ہوگئی ہو - **والشرط الایلاج دون الانزال لانہ کمال ومبالغة فیہ والکمال قید زائد** - اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری و کامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے ف - اور یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ تیرا شہد چکھے - مذکور ہے - یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہوا اور وہ داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری و انکے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیب رح نے اسی کی تردید کی کہ بعضے لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہوں - واللہ تعالی اعلم - اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ - **والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ** - اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو وہ تحلیل کر دینے میں بالغ کیطرح ہے - **لوجود الدخول فی نکاح صحیح وهو الشرط بالنص** - کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث سے شرط ہے ف - بلکہ مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکھنے کے معنی بھی متحقق ہوگئے حتی کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں کافی ہے - **ومالک یخالفنا فیہ والحجة علیہ ما بیناہ** - اور مراہق کے مسئلہ میں امام مالک رح ہماری مخالفت کرتے ہیں اور انپر حجت وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ دخول بنکاح صحیح مشروط بالنص پایا گیا - **وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ الحلم ومثلہ یجامع جامع امرأة وجب علیہا الغسل واحلہا علی الزوج الاول** - اور مراہق کی تفسیر امام محمد رح نے جامع صغیر میں اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہونچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کے جماع کیا تو عورت پر غسل واجب ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا - **ومعنی ہذا الکلام** - اور معنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) **ان تتحرک آلتہ ویشتہی** - یہ کہ اسکا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو - **وانما وجب الغسل علیہا لالتقاء الختانین وهو سبب لنزول مائہا** - اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے - **والحاجة الی الایجاب فی حقہا** - اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے ف - کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں -

اما الاغسل علی الصبی وان کان یؤمر بہ تخلقا - رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا تاکہ عادت پڑی رہے - ف - پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقین دین تو حلالہ کے بغیر حرام ہے - ووطی المولی امتہ لا یحلہا - اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی - لان الغایۃ نکاح الزوج - کیونکہ انتہاے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے ف - اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ تعالے حتی تنکح زوجا غیرہ - مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے - واذا تزوجہا بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح مین لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلالہ کردے تو یہ مکروہ ہے - لقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ - کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ف - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ - اور مخفی نہین کہ اس حدیث کے یہ معنی نہین ہوسکتے کہ غیر کی مطلقہ ثلثہ سے کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کریگا ضرور وہ محلل ہو جائیگا جب دخول کرلے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہین ہین اور دوسری حدیث یہ مسئلہ کتاب ہے - وہذا ہو محملہ - اور یہی اس حدیث کا محمل ہے ف - یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مداومت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اسواسطے کہ حقیقی کھاکر چھوڑ دے تو جانورون کی فحش خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح چونکہ لغو شرطون سے فاسد نہین ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا - اور شرط باطل ہو گئی اور اسپر چھوڑنا لازم نہین ہے - فان طلقہا بعد وطیہا حلت للاول - پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی - لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط - کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح مین پایا گیا کیونکہ فاسد شرطون سے نکاح نہین فاسد ہوتا ہے ف - بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے - وعن ابی یوسف انہ یفسد النکاح لانہ فی معنی الموقت فیہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہوگا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی مین ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے - وعن محمد انہ یصح النکاح لما بینا - اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنے شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا - ولا یحلہا علی الاول لانہ استعجل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث - ولیکن ایسے نکاح ووطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا تو اسکی سزا مین اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل مین ہے ف - توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرلے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کردے یعنی ایک بار وطی کرکے طلاق دے پس اسکی سزا یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہونچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث کو قتل کیا تو شرع مین حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کرکے اسکو قتل کیا تاکہ جلدی میراث ملجاوے پس محروم رکھا گیا - اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے مین یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث قتل نکیا جاوے - واذا طلق الحرۃ تطلیقۃ او تطلیقتین وانقضت عدتہا - اور اگر آزاد عورت کے شوہر نے اسکو ایک یا دو طلاقین دین یعنی پوری تین نہین دین اور اسکی عدت گذر گئی ف - اور حلالہ کی ضرورت نہین ہوئی چاہیے اس سے نکاح کرلے مگر نکاح نہین کیا - وتزوجت بزوج آخر - اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا ف - اور اسنے چندروز بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گذر گئی - ثم عادت الی الاول - پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی ف - شوہر اول نے اس سے نکاح کرلیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہوگا تو جواب دیا کہ - عادت بثلث تطلیقات ویہدم الزوج الثانی ما دون الثلث

کما یہدم الثلث - ف - یعنی عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آویگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں
کو بھی ہدم کر دیگا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کر دیتا ہے - ف - حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جاکر پھر
وطی کے بعد طلاق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آ گئی تو پھر شوہر اول اسپر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاق
دی ہوں مگر دوسرے شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو اسکے بعد جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی
یعنی کہ گویا ایک یا دو طلاق سے تو جیسے شمار کر سکتا ہے - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس
آنے کا ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد لا یہدم ما دون الثلث - اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں
سے کم کو ہدم نہیں کرتا - ف - یعنی اگر پوری نہ ہوں تو جو طلاق باقی رہی اسی کا مالک ہوگا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی پھر
دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو دی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہوگا
اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلظہ ثلثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں
کر سکتا اور حلال نہ ہو - لانہ غایۃ للحرمۃ بالنص - دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے بحکم نص قرآنی
ف - کیونکہ قرآن میں فرمایا - فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ - یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں
رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر
تو حرمت غلیظہ کی انتہا ہے بنص قرآنی - فیکون منہیا - تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہوا - ف - اور یہ جبھی
ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو جیسے وہ انتہا ہو کر ختم کرے - ولا انہاء للحرمۃ قبل الثبوت - حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ
موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا - ف - اس مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقیں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر
کیونکر ختم کرنے والا ہوگا - بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو
ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی - ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل
لہ - اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے لعنت
فرمائی - سماہ محللا وہو المثبت للحل - اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ ہے
جو [illegible] حلت کو ثابت کرے - ف - تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے لیکن محلل اسوقت کہا جبکہ حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہوا
تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقیں نہیں دی ہیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا لیکن دلیل امام محمد قوی ہے واللہ تعالی
اعلم - م - یہ واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا
قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا - واذا طلقہا ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج
وطلقنی وانقضت عدتی والمدۃ تحتمل ذلک - اور اگر مرد نے اپنی عورت آزاد کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت
گزرنے بعد اسنے کہا کہ میری عدت گزر گئی میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دیدی
اور میری عدت گزر گئی [illegible] اور حال یہ کہ یہ عورت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو تحمل ہے - جاز للزوج ان یصدقہا
اذا کان فی غالب ظنہ انہا صادقۃ - تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان
میں یہ عورت سچی معلوم ہو - ف - یعنی اسکے دل میں یہ جمی کہ اسنے سچ کہا ہے - لانہ معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل
بہ - تصدیق جائز ہے [illegible] دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو معاملہ باہمی نکاح کا ہے
یا امر دینی ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے - وقول الواحد فیہما مقبول - اور ایک مسلمان کا قول معاملہ و
امر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے - ف - تو اس معاملہ میں جو چاہو قرار دو بہرحال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا - وہو غیر

مستنکر اذا کانت المدۃ تحتملہ- اور جب مدت اتنی گذری ہو کہ یہ باتیں ہوسکتی ہیں تو عورت کا کہنا قابل رد اور انکار نہیں ہے ف۔ بخلاف اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتیں بیان کرے تو قول مردود و مستنکر ہے۔ واختلفوا فی ادنیٰ ہذہ المدۃ وسنبینہا فی باب العدۃ- اور فقہاء نے اس مدت کی کم مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدۃ میں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف۔ اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہے کہ اسکا قول مقبول ہو بنظر امر دین کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہیں مگر شوہر قبول نہیں کرسکتا۔

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جورو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء لغوی ہے اور اس سے بحث نہیں ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی ہماری بحث فقہ میں صورت احکام ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایکماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعضے لوگ گمان کرتے ہیں حفظ اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہوگئی- اور چاروں اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعضے علماء کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نکرے تو ایلاء ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے ذکرہ العینی- واذا قال الرجل لامرأتہ واللہ لا اقربک- اگر شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا ف یعنی وطی نکرونگا- او قال واللہ لا اقربک اربعۃ اشہر- یا کہا کہ واللہ تجھسے چار ماہ تک قربت نکرونگا- فہو مول- تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہوجائیگا لقولہ تعالیٰ للذین یؤلون من نسائہم تربص اربعۃ اشہر الآیۃ- کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین یؤلون الخ یعنی جو لوگ کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک ف۔ خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کرلیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حنث فی یمینہ ولزمتہ الکفارۃ- پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کرلیا تو قسم میں حانث ہوا اور اسپر کفارہ لازم آیا- لان الکفارۃ موجب الحنث- کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے- وسقط الایلاء- اور ایلاء ساقط ہوگیا- لان الیمین ترتفع بالحنث- کیونکہ قسم بوجہ حانث ہوجانے کے ساقط ہوجاتی ہے ف اور یہ چاروں اماموں کا قول ہے وان لم یقربہا حتی مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بتطلیقۃ- اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتی کہ چار ماہ گذر گئے تو مرد سے ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگی ف۔ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے- وقال الشافعی تبین بتفریق القاضی- اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہوگی- لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب والعنۃ- کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی بجائے اس مرد کے قائم ہوگا جیسے مجبوب ہونے اور عنین ہونے میں ہے ف۔ کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کرسکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال کی مہلت دے پھر جب نہ کرسکا تو عورت کی رضامندی پر اسکو مرد سے بائنہ کردے اسی طرح جب عمداً وطی کرنے سے منکر ہو تو قاضی جدا کریگا۔ ولنا انہ ظلمہا بمنع حقہا- اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا- فجازاہ الشرع بزوال نعمۃ النکاح عند مضی المدۃ- پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گذرنے پر نعمت نکاح زائل ہوجائیگی وہو المأثور عن عثمان وعلی والعبادلۃ الثلاثۃ وزید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین وکفی بہم قدوۃ اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہمکو کافی ہے ف قتادہ رحمہ نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر عن قتادہ یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مقبول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر عن ابن عباس و ابن عمر قالا الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلاء کیا پھر رجوع نکیا یعنی وطی نکی حتی کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمر رض سے نقل کیا کہ اسوقت توقف کیا جاوے یعنی اسپر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و نخعی و مسروق و حسن بصری و ابن سیرین و قبیصہ بن ذویب و سالم بن عبد اللہ و ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے تھے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر گئے تو ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کیطرف سے کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابو سلمہ کا خود یہی مذہب ہے لیکن بخاری رح نے حضرت عثمان و علی و ابن عمر و جابر رض سے توقف روایت کیا۔ اور موطا میں جعفر صادق عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے لیکن اسمیں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت علی رض کو بدرجہ اولی نہیں پایا ہیں چنانچہ بمتصل اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ حضرت عثمان و علی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیریکہ طلاق بائنہ ہو تو اب وطی کرنا حرام ہے اور بہ تقدیریکہ توقف ہو تو اب بھی وطی کر لیں پس ہمنے تحریم کو ترجیح دی کیونکہ بدون فرق کے نکاح جدید بالاتفاق مباح ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدون نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو مرتکب شناعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گزرنے سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ کان طلاقا فی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق تھا ف۔ کبھی سال اور کبھی دو سال تک۔ فحکم الشرع بتاجیلہ الی انقضاء المدۃ۔ تو شریعت نے اسکی مدت اس مدت گزرنے تک مقرر کر دی ف۔ پس ایک مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے بغیر کسی مدت کی دراز کرنا صحابہ رضی ۔ و رواہ الواحدی عن ابن عباس وحکاہ عن ابن المسیب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشہر فقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقتۃ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی ف۔ یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے گزرے تو زوجہ بائنہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واللہ تجھسے چار ماہ وطی نکرونگا کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی وان کان حلف علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو ف۔ کہ واللہ تجھسے وطی نکرونگا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی ہے۔ لانہا مطلقۃ کیونکہ قسم تو مطلق ہے ف۔ یوں ہی اگر کہا کہ واللہ تجھسے کبھی وطی نکرونگا۔ ولم یوجد الحنث لترتفع بہ۔ اور کبھی قسم توڑنا نہیں پایا گیا تاکہ قسم دور ہو جاتی ف۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضا یہ تھا کہ ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑا کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینونۃ۔ کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتزوجہا عاد الایلاء۔ اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے پھر اس عورت سے نکاح کر لیا تو ایلاء بھی پھر آیا ف۔ حتی کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر بائنہ ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی ف۔ تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقعت بمضی اربعۃ اشہر تطلیقۃ اخری۔ اور اگر وطی نکی تو چار ماہ گزرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لاطلاقہا۔ تو قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالتزوج ثبت حقہا فیتحقق الظلم ویعتبر ابتداء ہذا الایلاء من وقت التزوج ۱۲

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہوگا اور اس ایلاء کی ابتدا دوبارہ نکاح میں لانے کے وقت سے شروع ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائنہ ہو گئی۔ فان تزوجہا ثالثا عاد الایلاء۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلاء عود کریگا ف۔ کیونکہ قسم باقی ہے۔ ووقعت بمضی اربعۃ اشہر اخری ان لم یقربہا لما بیناہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ چار مہینے کے اندر عورت سے قربت نکی ہو بدلیل مذکورہ بالا ف۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اسکے نکاح میں آئے۔ م۔ فان تزوجہا بعد زوج آخر لم یقع بذلک الایلاء طلاق۔ م۔ اگر دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ لتقییدہ بطلاق ہذا الملک۔ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ملک کے ساتھ مقید تھا ف۔ کیونکہ ایلاء تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے م۔ وہی فرع مسئلۃ التنجیز الخلافیۃ۔ اور یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے ف۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ف۔ یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بیان میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے مبسوط میں لکھا کہ جسنے اپنی عورت سے ایلاء کیا کہ واللہ تجھسے قربت نکرونگا پھر اوسکو تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل ہوا اور اسیطرح اگر وہ اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اوس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلاء مذکور ساقط ہو گیا ع۔ والیمین باقیۃ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لاطلاقہا وعدم الحنث۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اسنے قسم نہیں توڑی ف۔ تو برابر باقی رہیگی یہانتک وطی سے اسکو نہ توڑے م۔ فان وطیہا کفر عن یمینہ۔ پھر اگر اس عورت سے وطی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنث۔ کیونکہ قسم توڑنا اب پایا گیا م۔

فان حلف علی اقل من اربعۃ اشہر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وطی نکرنے پر قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہوگا ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے ایک دن کم چار ماہ وطی نکرونگا تو یہ ایلاء نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وطی کی تو اسپر کفارۂ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گذر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت کبھی بائنہ نہوگی کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا۔ لقول ابن عباس لا ایلاء فیما دون اربعۃ اشہر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے ف۔ یہ ہمیں ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہا اور جمہور علما کا مذہب ہے م ف ع۔ ولان الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدۃ بلا مانع وبمثلہ لا یثبت حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی وطی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا ف۔ یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت نکرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وطی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہوگا۔ م۔ ولو قال واللہ لا اقربک شہرین وشہرین بعد ہذین الشہرین فہو مول۔ اور اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے دو دو ماہ میں تو یہ ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ لانہ جمع بینہما بحرف الجمع۔ کیونکہ اسنے دونوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کر دیا ف۔ یعنی دو مہینہ کو بحرف عطف جمع کیا۔ فصار بمنزلۃ الجمع بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہو گیا کہ یا اسنے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہا کہ واللہ تجھسے دو مہینے کے ساتھ انکے بعد والی دو مہینہ وطی نہیں کرونگا۔ م۔ ولو مکث یوما۔ اور اگر وہ ایک دن ٹھہرا ف۔ یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تجھسے دو ماہ قربت نکرونگا پھر ایک دن خاموش رہا ثم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ بعد پہلے دونوں مہینوں کے تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا ف۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان الثانی ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے ف۔ یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ وقد صار ممنوعا بعد الاولی شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وطی سے ممنوع ہوا۔ وبعد الثانیۃ اربعۃ اشہر الا یوما مکث فیہ۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینہ سے ممنوع ہو گیا سوا اس ایکدن کے جسمیں خاموش رہا تھا ف۔ یعنی کل قسم ایک دن کم چار ماہ کی ہوئی

فلم تتكامل مدة المنع - تو انکار کی مدت پوری نہوئی ف - بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں وطی کریگا تو کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دونو مدتیں گذر گئیں تو بدون ایلاء و کفارہ کے قسم میں سچا رہا ہے - ولو قال واللہ لا اقربک سنة الا يوما لم يكن موليا - اور اگر کہا واللہ میں تجھسے قربت نہیں کرونگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - خلافا لزفر وهو يصرف الاستثناء الى آخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع - امام زفر کا اختلاف ہے وہ استثنا کو آخر سال کیطرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے ف - یعنی جیسے کرایہ کے معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اُسکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا آخری دن مستثنی ہوگا اسیطرح یہاں برابر سال بھر وطی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتدا سے دو بار چار چار ماہ کی مدت پوری ممنوع ہوئی پس ایلاء ہوگیا - ولنا ان المولي من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشيء يلزمه اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اسکے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نکر سکے ف - یعنی بغیر کفارہ قسم لازم ہوئے وطی نکر سکے - ويمكنه ههنا لان المستثنى يوم منكر - اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنی یا وہ کوئی دن نکرہ ہے ف - یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو کوئی مدت پوری نہوئی - بخلاف الاجارة لان الصرف الى الآخر لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكير - اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ میں آخری سال کیطرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا - ولا كذلك اليمين - اور قسم کا یہ حال نہیں ہے ف - یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے - ولو قربها في يوم والباقي اربعة اشهر او اكثر صار موليا - اور اگر عورت سے کسی دن قربت کرلی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا زیادہ باقی ہیں تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا - لسقوط الاستثناء - کیونکہ استثنا ساقط ہوگیا ف - یعنی اب جو ایام باقی ہیں انمیں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثنا کا دن پہلے گذر گیا - ولو قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وامرأته بها لم يكن موليا - اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہے اُسنے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہونگا حالانکہ اُسکی زوجہ کوفہ میں ہے تو بھی وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - لانه يمكنه القربان من غير شيء يلزمه بالاخراج من الكوفة - اسواسطے کہ وہ عورت سے قربت کر سکتا ہے بدون اسکے کہ اُسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اسطرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے ف - یعنی اپنا وکیل یا نائب بھیجکر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے - قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول - شیخ مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگیا ف - یعنی مثلاً اپنی منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھسے قربت کروں تو مجھپر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس درم صدقہ لازم ہے یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلاء ہوگیا - لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط والجزاء - کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم یہی شرط و جزا کا بیان ہے ف - یعنی اگر قربت کروں تو حج الخ - وهذه الاجزية مانعة لما فيها من المشقة - اور یہ جزائیں جو اسکے اوپر لازم کیں اُسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انمیں سخت تکلیف اُٹھانی ہوگی ف - حتی کہ اگر قربت کرے تو مثلاً حج کو جانا پڑیگا وعلی ہذا القیاس روزہ وغیرہ - وصورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها عتق عبده - اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے ف - یعنی کہے کہ اگر تجھسے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے - وفيه خلاف ابي يوسف فانه يقول يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء - اور اسمیں ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے تو اسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا ف - اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلاء بھی نہوا - وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع

الا نعيمة فيه - اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر موہوم ہے لیکنے شاید نہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکا -
ف - اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلاء ہے - والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانہا طلاقہا او طلاق ضرتہا
وکل ذلک مانع - اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت
کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے ف - مثلاً کہا کہ اگر
تجھسے قربت کروں تو تو طالقہ یا میری فلانہ بی بی طالقہ ہے تو بخوف طلاق اُس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلاء ہو گیا لہذا چار ماہ
کی مہلت ہے اگر اسنے قربت کرلی تو طالقہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائیگی - وان آلی من المطلقۃ
الرجعیۃ کان مولیا وان آلی من البائنۃ لم یکن مولیا - اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو رجعی طلاق دیچکا ہے
تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو طلاق بائنہ دی ہے تو ایلاء کرنے والا نہوگا - لان الزوجیۃ
قائمۃ فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تکون من نسائنا بالنص - اسواسطے مطلقہ رجعیہ میں زوجہ ہونا
موجود ہے اور مطلقہ بائنہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بنص قرآنی ف - یعنی
قولہ تعالیٰ - للذین یؤلون من نسائہم الایہ - تو اسمیں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء
صحیح ہے - فلو انقضت العدۃ قبل انقضاء مدۃ الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ - پھر اگر ایلاء کی مدت چار ماہ گذرنے
سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر گئی تو ایلاء بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلاء کا محل نہیں رہی ف - کیونکہ عدت گذرنے سے بائنہ
ہو گئی - ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک - اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا
ف - یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا - او انت علی کظہر امی - یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھپر مثل ظہر میری ماں کے ہے ف - یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا - ثم تزوجہا لم یکن مولیا ولا مظاہرا - پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا
نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا - لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک - کیونکہ جو
کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو پڑ گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلاء یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہوگا ف - لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی - وان قربہا کفر - اور اگر اس عورت سے قربت کریگا تو قسم کا کفارہ دے
لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ - کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندھ چکی تھی ف - حتی کہ وہ اس
عورت سے اگر زنا کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا - ومدۃ ایلاء الامۃ شہران - اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلاء کی مدت دو ماہ ہے
ف - چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلاء کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنہ ہو جائیگی اگر وطی نکرے - لان ہذہ مدۃ ضربت اجلا للبینونۃ
فتنتصف بالرق کمدۃ العدۃ - اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہے پس وہ لونڈی ہونے
کی وجہ سے آدھی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے ف - چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدھی ہے - وان کان المولی
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او رتقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما مسافۃ لا یقدر ان یصل الیہا
فی مدۃ الایلاء ففیئہ ان یقول بلسانہ فئت الیہا فی مدۃ الایلاء - اور اگر ایلاء کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو پیدائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
کروں تو اُسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا - فان قال ذلک
سقط الایلاء - پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء ساقط ہو گیا - وقال الشافعی رح لا فئ الا بالجماع - اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
کسیطرح نہیں ہوتا سوائے جماع کے ساتھ - والیہ ذہب الطحاوی - اور مشائخ حنفیہ میں سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہیں

لانہ لو کان فیئا لکان حنثا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہوجاتا ف کیونکہ جب ایلاء میں عورت
سے وطی کی تو کفارۂ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے شیخ نے کہا یہی قول
مختار ہے۔ ولنا انہ اذاہا بذکر المنع فیکون ارضاؤہا بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور
ہوگیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اُسکو نہ دیجائیگی ف کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اُسکا قصد عورت کو ضرر پہنچانے کا نہوا
کیونکہ ہماری بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کرلیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدۃ
بطل ذلک الفیٔ وصار فیئہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینے کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہوگیا تو یہ زبانی
رجوع کرنا ساقط ہوگیا اور اُسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہوگیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف۔ اسواسطے کہ
خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہوگیا ف یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی
رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذر کر عورت طالقہ نہوجائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہوگیا تو خلیفہ جاتا رہا
اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فہو کما قال۔ اور
اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے تو اُسکی نیت دریافت کیجائے پس اگر اُسنے کہا کہ میں نے جھوٹھ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی
ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یمین ظاہرا۔ کیونکہ اُسنے اپنے کلام کے حقیقی
معنے مراد لیے اور طحاوی و کرخی نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نکریگا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے ف اور قاضی پر ظاہر کی پابندی
کرنا شرعًا واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فہی تطلیقۃ بائنۃ الا ان ینوی الثلث۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے طلاق
کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی مگر جبکہ اُسنے تین طلاقوں کی نیت کی ہو ف تو اُسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہوجائینگی
وقد ذکرناہ فی الکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کرچکے۔ وان قال اردت الظہار فہو ظہار۔ اور اگر
اُسنے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا ف اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جورو کو یا اُسکے کسی عضو کو جسکا ماں بہن یا پھوپھی حرام
ہے کسی ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہے تشبیہ دے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
اور اسکا ظہار ہوجانا امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس بظہار لانعدام التشبیہ بالمحرمۃ وہو الرکن
فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمیں دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ دارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں رکن
ہے۔ ولہما انہ اطلق الحرمۃ وفی الظہار نوع حرمۃ والمطلق یحتمل المقید۔ اور اُن دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے مطلق حرام
کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے ف تو اُسنے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لیے
جنکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحریم اولم ارد شیئا فہو یمین یصیر بہ مولیا
اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کرلینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلاء کرنیوالا
ہوجائیگا ف حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینے بغیر قربت گذریں تو بائنہ ہوجائیگی کیونکہ اسطرح حرام
کرنا قسم ہوگیا۔ لان الاصل فی تحریم الحلال انما ہو یمین عندنا وسنذکرہ فی الایمان انشاء اللہ۔ کیونکہ حلال
کو حرام کرلینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہوجاتی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے
ف اور یہاں اُسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کرلیا تو قسم ہوکر ایلاء ہوگیا۔ ومن المشائخ من یصرف لفظۃ التحریم
الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب۔ اور مشائخ میں سے بعضے لوگ لفظ تحریم کو بدون نیت کے
طلاق کیطرف پھیرتے ہیں بوجہ رواج کے واللہ تعالی اعلم بالصواب ف یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جسنے اپنی

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہو کہ تو طالقہ ہو یہی قول شیخ ابوجعفر اور ابوبکر اسکاف و ابوبکر بن سعید کا ہو فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھپر حرام ہو یا حلال اللہ مجھپر حرام ہو یا حلال المسلمین مجھپر حرام ہو تو بھی یہی حکم ہو اور ذخیرہ مین کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہو ع - اور خلاصہ مین کہا کہ یہی اشبہ ہو شیخ ابن الہمام نے کہا اشبہ یہ ہو کہ اگر اسکے ایک جورو ہو تو حکم گذرا اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہو تو کفارہ قسم لازم ہو - کما فی الفتاوی ۱۲ م

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان مین ہو - لغت مین خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالی - فاخلع نعلیک - یعنی اپنی جوتیان اُتار دے اور شرع مین خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع - اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کردے اور خلع کی شرط وہی ہو جو طلاق کی شرط ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہو اور شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہو تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہو تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائیگا اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہو اور صاحبین کے نزدیک وہ دونون طرف سے قسم ہو - واذ اتشاق الزوجان وخافا ان لا یقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسہا منہ بمال یخلعہا بہ - اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کرین اور دونون کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالی کے مقرر کی ہوئی حد پر قائم نہ رہینگے تو مضائقہ نہین ہو کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے یعنی ایسے مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے ف - یعنی اگر دیکھین کہ جو حقوق اللہ تعالے نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہین وہ اُنکو پورا نکریگی تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے مین مضائقہ نہین - لقولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ - یعنی اللہ تعالی نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہین اس معاملہ مین جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کر لیا ف - یعنی شوہر کو یہ مال لینے مین اور زوجہ کو دینے مین گناہ نہین اور مصنف کے کلام مین اشارہ ہو کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہین ہو اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لاچاری کے تو اُسپر جنت کی خوشبو حرام ہو - رواہ الترمذی وقال حدیث حسن - ولیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہین ہو چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ثابت بن قیس کے نیک برتاو اور خوبی دین مین کچھ عیب نہین رکھتی ہون ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہو - اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے متنفر کرتی تھی - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اُسکا باغ پھیر دیگی اُسنے عرض کیا کہ جی ہان پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کرلے اور اسکو طلاق دیدے - کما رواہ البخاری اور اسی بارہ مین قرآن کی آیت نازل ہوئی ہو اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام مین واقع ہوا اور اس عورت کا نام جمیلہ بنت سہل تھا م ع - فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمہا المال - پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا - لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقۃ بائنۃ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہو ف - اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد مین ایک راوی ضعیف ہو اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہو کہ اسمین آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہو کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوٹتی - ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیۃ ہہنا - اور اس دلیل سے کہ خلع دینے مین طلاق کا احتمال موجود ہو یہانتک کہ وہ کنایہ کی طلاقون مین سے ہوگیا ہو اور کنایہ کی لفظون سے جو طلاق

پڑتی ہے وہ بائنہ طلاق ہے لیکن بیان مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی ف۔ تو خلع میں بدون نیت کے
طلاق بائن ہوگئی۔ ولانہا لاتسلم المال الا لتسلم لہا نفسہا وذلک بالبینونۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ
مال کو نہیں قبول کرتی مگر اسیواسطے کہ اسکی جان اسکے قابو میں ہو جائے اور ایسا جبھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہوجاوے ف۔ اور
یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید ابن مسیب و عطاء و شریح و طاؤس
و مجاہد و ابوسلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر
صحابہ و تابعین و فقہا کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی
احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعضے صحابہ وغیرہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے
وان کان النشوز من قبلہ یکرہ لہ ان یاخذ منہا عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عوض
لے ف۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یونہی طلاق دیدے۔ لقولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مکان
زوج واتیتم احدٰہن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا
چاہو حالانکہ تم نے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اسمیں سے کچھ مت لو۔ ولانہ اوحشہا فلا یزید فی وحشتہا
باخذ المال۔ اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اسنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلائی تو اسکی پریشانی پر مال لیکر زیادہ
نکرے۔ وان کان النشوز منہا کرہنا لہ ان یاخذ اکثر مما اعطاہا۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط
کیواسطے ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفی
روایۃ الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لاطلاق ماتلونا بدءً۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز
ہے بدلیل اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ کیونکہ آیۃ نے مطلقاً
کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ووجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس
اما الزیادۃ فلا وقد کان النشوز منہا۔ اور دوسری روایت یعنی روایت مبسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت ابن
قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادہ نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی کی طرف سے تھی اس حدیث کو ابوداؤد نے
مراسیل میں عطا سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابو الزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن
قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ واپس کریگی تو اسنے عرض کیا کہ جی ہاں اور اسپر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ مگر زیادتی
نہیں لیکن اسکا باغ واپس دے ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جسکے آخر
میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے ورواہ احمد اور یہ مسئلہ علماء صحابہ رضی اللہ
عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے اسنے عبداللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھے
بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ میری ملک میں تھی خلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا
تو آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکے سر کا جوڑا اور اس سے کم تک لے لے اور عبدالرزاق نے معمر سے اسنے
لیث سے اسنے حکم ابن عتیبہ سے اسنے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے
زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے مترجم کے نزدیک آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نہ چاہیے لیکن اگر
زیادتی پر قرار داد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کردے واللہ تعالیٰ اعلم
ولو اخذ الزیادۃ جاز فی القضاء۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے ف۔ کیونکہ جب مرد نے
اس مال پر اسکو طلاق دی اور عورت نے قبول کیا تو عورت کے ذمہ لازم ہوا تو لامحالہ قاضی یہی حکم دیگا۔ وکذلک اذا اخذ والنشوز منہ

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی ما تلونا شیئان
الجواز حکما والاباحۃ وقد ترک العمل فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معمولا فی الباقی۔ اسواسطے کہ جو آیت ہمنے تلاوت
کی وہ دو باتون کو مقتضی ہے ایک تو حکما جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا اور حال یہ ہے کہ معارض کی وجہ سے اباحت کے حق مین
عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق مین آیت پر عمل رہا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ اس سے
نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا مین جائز ہے اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اللہ تعالے کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری
آیت قولہ تعالی فلا تاخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہین جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے نا جائز
نکلا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقہا علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمہا المال۔ اور اگر شوہر نے
اسکو مال پر طلاق دی پس اُسنے قبول کر لی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا ف۔ مثلا کہا کہ تجھکو بعوض ہزار درم
کے یا ہزار درم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ مین نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق
تنجیزا او تعلیقا وقد علقہ بقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہان اُسنے
طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے ف۔ لیکن اس طلاق مین عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اُسکا قبول کرنا شرط ہے پس
اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے۔ والمرأۃ تملک التزام المال لولایتہا علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ
مال لازم کر لینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ وملک النکاح مما یجوز الاعتیاض عنہ وان لم یکن مالا
کالقصاص۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اُسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہو جیسے قصاص ف۔ کہ قصاص اگرچہ مال
نہین ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اُسکے عوض مال دیت لے جبکہ قاتل منظور کرے۔ لے
اسیطرح اگر یہان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق بائنا
اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے کہ جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی عورت تو جبھی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اُسکی ذات خود مختار
ہو جائے اور یہ جبھی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک
ہی الآخر وہو النفس تحقیقا للمساواۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونون
بدل مین سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اُسکی ذات ہے تاکہ دونون مین برابر
ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتۃ فلا شیء للزوج والفرقۃ
بائنۃ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیا۔ قدوری نے منجملہ فرق خلع وطلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع مین عوض
باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سؤر یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ جدائی بائنہ ہوگی اور
اگر طلاق مین عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی ف۔ مثلا زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھکو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ
نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ مین نے تجھے ایک من شراب پر طلاق دی
دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ چاہے رجوع کرے پس طلاق دونون صورتون مین
واقع ہوئی اور عوض دونون صورتون مین باطل ہے لیکن خلع کی صورت مین طلاق بائنہ ہے اور دوسری صورت مین رجعی ہے۔ فوقوع
الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول۔ پس دونون صورتون مین طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول
کرنے پر موقوف ہے ف۔ پس جب عورت نے قبول کی واقع ہو گئی۔ وافتراقہما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان العامل
فی الاول لفظ الخلع وہو کنایۃ وفی الثانی الصریح وہو یعقب الرجعۃ۔ اور دونون طلاقون کا حکم مین مختلف ہونا ایک
بائنہ اور دوسری رجعیہ ہے اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت مین عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کنایہ ہے یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوتی اور دوسری صورت مین عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہو اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت
لگی ہوتی ہو - وانما لم یجب للزوج شیئ علیہا لانہا ما سمت مالًا متقوما حتی تصیر غارۃ لہ - اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر
کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہین کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے - ولانہ لا وجہ الی
ایجاب المسمی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام - اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اُسکو واجب کرنے کی کوئی
صورت نہین کیونکہ شوہر مسلمان ہو وہ شراب وغیرہ کا مالک نہین ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے
کی بھی کوئی صورت نہین کیونکہ عورت نے اُسکو اپنے ذمہ قبول نہین کیا ف - تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہین آویگی
اور دوسری چیز بھی لازم نہین ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہین ہوا - بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینہ فظہر انہ خمر لانہا
سمت مالا فصار مغرورا - بخلاف اُس صورت کے جب شوہر نے کسی معین مٹکی سرکہ پر اُسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب
ہو تو اس صورت مین ایسے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا - وبخلاف
ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمۃ العبد لان ملک المولی فیہ متقوم وما رضی بزوالہ مجانا - اور برخلاف
اُس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت مین غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام کے
مالک کی ملک قیمت سے موجود ہو اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہین ہوا ہو ف - تو جو کچھ قیمت اس غلام
کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے ملک مین اور زوجہ کے ملک مین یہ فرق ہو کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت دار
مال تھا - واما ملک البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم علی ما نذکر - اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی
حالت مین کچھ قیمتی مال نہین ہو چنانچہ ہم ذکر کرینگے - وبخلاف النکاح لان البضع فی حالۃ الدخول متقوم - اور برخلاف شراب
پر نکاح کرنے کے وہان مہر لازم آتا ہو اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک مین آنے کی حالت مین قیمتی مال ہوتی ہو - والفقہ
انہ شریف فلم یشرع تملکہ الا بعوض اظہارا لشرفہ فاما الاسقاط فنفسہ شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال
اور بھید اسکے اندر یہ ہو کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہو تو شرع نے اُسکا ملک مین لانا بغیر عوض نہین رکھا تاکہ اسکی شرافت
ظاہر ہو اور رہا اُس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات مین شریف ہو پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہین ہو - قال
وما جاز ان یکون مہرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع - شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہو سکتی ہو وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہو - لان
ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم - اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدرجہ اولیٰ غیر قیمتی کا عوض ہو سکتی ہو - فان
قالت لہ خالعنی علی ما فی یدی فخالعہا ولم یکن فی یدہا شیئ فلا شیئ علیہا - پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے
ہاتھ مین ہو پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہوگا - لانہا لم تغرہ
بتسمیۃ المال - کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہین دیا - وان قالت خالعنی علی ما فی یدی من
مال فخالعہا فلم یکن فی یدہا شیئ ردت علیہ مہرہا - اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ مین
از قسم مال ہو پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت اُسکو مہر واپس کرے - لانہا لما سمت
مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المسمی وقیمتہ للجہالۃ ولا الی قیمۃ البضع
اعنی مہر المثل لانہ غیر متقوم حالۃ الخروج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ - اسواسطے کہ ہرگاہ
عورت نے مال بیان کیا ہو تو شوہر بغیر عوض لیے ملک نکاح دور کرنے پر راضی نہین ہوا پھر عوض مین جو مال بیان کیا وہ لازم کرنے
کی کوئی صورت نہین اور نہ اُسکی قیمت لازم ہو سکتی ہو کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہو اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم کرنے کی
بھی صورت نہین ہو کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہین ہوتی تو یہی ٹھہرا کہ جتنے مین شوہر کو پڑی ہو وہ واجب کیا جائے

یعنی مہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالعنی علی ما فی یدی من دراہم او من الدراہم ففعل فلم یکن فی یدہا شیئ فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہے پس شوہر نے ایسا کیا مگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہونگے ف۔ یہ اسوقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لانہا سمت الجمع واقلہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنے دراہم اور کمتر جمع تین ہیں ف۔ اس سے کم نہیں ہوسکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔ وکلمۃ من ہہنا للصلۃ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اسکے کلام میں خلل پیدا ہوجاتا ہے ف۔ اور جیسے کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلعت علی عبد لہا ابق علی انہا بریئۃ من ضمانہ لم تبرأ وعلیہا تسلیم عینہ ان قدرت وتسلیم قیمتہ ان عجزت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اسپر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ یہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اسکی قیمت دیدے۔ لان عقد المعاوضۃ یقتضی سلامۃ العوض واشتراط البراءۃ عنہ شرط فاسد فیبطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو تقتضی ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہوجائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے نکاح کا حکم ہے ف۔ چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اسکی قیمت دے۔ واذا قالت طلقنی ثلثا بالف فطلقہا واحدۃ فعلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیدے پس شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لانہا لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت کل واحدۃ بثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اسنے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔ وہذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ینقسم علی المعوض۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ حرف با عوضوں پر داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے ف۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار کی تہائی پڑی۔ والطلاق بائن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اسکے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالت طلقنی ثلثا علی الف فطلقہا واحدۃ فلا شیئ علیہا عند ابی حنیفۃ ویملک الرجعۃ وقالا ہی واحدۃ بائنۃ بثلث الالف اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ علی بمنزلۃ الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل ہذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با کے ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالے۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط کے آتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا۔ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا۔ یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھسے بیعت کریں اس شرط پر کہ شریک نہ بناویں اللہ تعالی کے ساتھ کسی چیز کو ف۔ پس اسمیں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأتہ انت طالق علی ان تدخل الدار کان شرطا۔ اور جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں جائے تو یہ شرط ہے ف۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طالقہ ہے۔ وہذا لانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حرف علی درحقیقت لزوم کے لیے آتا ہے اور اسکو شرط کے لیے اسواسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے ف۔ یعنی

جدا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذا کان للشرط فالمشروط لا یتوزع علی اجزاء الشرط
بخلاف الباء لانہ للعوض علی ما مر۔ اور جب کلمہ علیٰ شرط کے واسطے ٹھہرا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوگی
یعنی ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم نہونگے بخلاف حرف با کے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذرا ف۔ اور عوض اپنے معوض
پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذا لم یجب المال کان مبتدأ فوقع الطلاق ویملک الرجعۃ۔ اور جب مال واجب نہوا تو یہ طلاق شوہر
کیطرف سے ابتدائی ہوگئی پس طلاق پڑجائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار رہیگا۔ ولو قال الزوج طلقی نفسک ثلثا بالف او
علی الف فطلقت نفسہا واحدۃ لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے
یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہوگی۔ لان الزوج ما رضی بالبینونۃ الا لیسلم الالف
کلہا بخلاف قولہا طلقنی ثلثا بالف لانہا لما رضیت بالبینونۃ بالف کانت ببعضہا ارضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکو بائنہ
کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم ملیں بخلاف اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے
تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو
ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضامند ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم مال ہے تو
ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو حقیقت کم مال پر حاصل ہوا اسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال
انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیہا الالف وہو کقولہ انت طالق بالف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
درم پر طالقہ ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالقہ ہو جائیگی اور اسپر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم
کے طالقہ ہے۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالف بعوض الف تجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف
علی شرط الف یکون لی علیک والعوض لا یجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجودہ والطلاق
بائن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کہے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضرور ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے
یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھپر واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھپر لازم ہونگے
اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط پر معلق ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی
بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہوکر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال
اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال
لعبدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأۃ ولا شئی علیہما عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے
کہا کہ تو طالقہ ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں اس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں پس غلام
نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالقہ ہوئی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ وکذا اذا لم
یقبلا۔ اور اسیطرح اگر دونوں نے قبول نکیا ف۔ یعنی عورت طالقہ اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب
نہوا تھا تو قبول نکرنے میں بدرجہ اولیٰ واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقالا علی کل واحد منہما الالف اذا قبل
واذا لم یقبل لا یقع الطلاق والعتاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اسنے
قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لہما ان ہذا الکلام یستعمل للمعاوضۃ فان قولہم احمل
ہذا المتاع ولک درہم بمنزلۃ قولہم بدرہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو
اس اسباب کو اٹھا لیجا اور تیرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اٹھا لیجا بعوض ایک درم کے۔ ولہ انہ جملۃ
تامۃ فلا ترتبط بما قبلہا الا بدلالۃ اذ الاصل فیہا الاستقلال ولا دلالۃ لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال

بخلاف البیع والاجارۃ لانہما لا یوجدان دونہ- اور امام ابوحنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھپر ہزار درم کہنا پورا جملہ ہے تو وہ اپنے سابق
کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اسواسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود
نہیں ہے اسواسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں
کیے جاتے ہیں ف- خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیئے کہ تجھپر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھپر ہزار درم ہیں یا تو آزاد ہے درحالیکہ
تجھپر ہزار درم ہیں مگر امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق وعتاق واقع ہونے کے بعد اُسنے دونوں پر
ہزار درم رکھے حالانکہ اسکے رکھنے سے اُنپر لازم نہو جائینگے اگرچہ وے قبول کرلین- ولو قال انت طالق علی الف علی انی
بالخیار او علی انک بالخیار ثلثۃ ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وھو جائز اذا کان للمرأۃ- اور اگر شوہر
نے کہا کہ تو طالقہ ہزار درم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر یہ خیار
شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالقہ ہو جائیگی- اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے- فان ردت
الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمہا الالف وھذا عند ابی حنیفۃ وقالا الخیار باطل فی الوجہین
والطلاق واقع وعلیہا الف درہم- پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کردیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اسنے
رد نہ کیا تو وہ طالقہ ہوئی اور اُسپر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار
باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑگئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں- لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد
لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانہ فی جانبہ یمین ومن جانبہا شرط- کیونکہ خیار تو
بعد منعقد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اسواسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول
دونون طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے
قبول کرنا شرط ہے ف- اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے- ولابی حنیفۃ ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیع حتی یصح رجوعہا
ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ یمین حتی لا یصح رجوعہ ویتوقف علی ما وراء المجلس
ولا خیار وجانب العبد فی العتاق بمثل جانبہا فی الطلاق- اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے
خلع لینا بمنزلہ چیز مول لینے کے ہے حتی کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کرلینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد تک موقوف نہیں رہتا
تو خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتی کہ شوہر کا اُس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد تک
پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کا حال
ہوتا ہے ف- توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ مین نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم دینا قبول کرے
تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اسمین شوہر جانکے طور پر اپنے لیے کسی وقت تک
خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہو گئی- لیکن
لیکن عورت کا اسکو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعوض ہزار کے چھڑا لینا ہوا تو اسکے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اپنے ہزار دینے
اور اپنی بضع پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور بیع
مین خیار جائز ہے یعنے مشتری جاکر لیتا ہے اسیطرح عورت کو بھی تین روز کا جائز کرنا جائز ہے اور اسیطرح اگر غلام نے اپنے آپ کو مولی
سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولی نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو مولی
کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب کا ہے وہی
عتق مالی میں غلام کی جانب ہے- ومن قال لامرأتہ طلقتک امس علی الف درہم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول

قول الزوج ومن قال لغیرہ بعت منک ہذا العبد بالف درہم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جس نے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے کل کے روز فروخت کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہے حالانکہ قول شوہر کا قبول ہے اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہونگے اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بائع پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہے۔ ووجہ الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبہ فالاقرار بہ لا یکون اقرارا بالشرط لصحتہ بدونہ اما البیع فلا یتم الا بالقبول والاقرار بہ اقرار بما لا یتم الا بہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور رہی بیع تو وہ بدون قبول کیے تمام نہیں ہوتی کہ جب بائع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع پوری نہیں ہوتی یعنے مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا ف توضیح یہ کہ جب بائع نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیچنا بدون قبول مشتری کے نہیں ہوتا پھر یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہوگا جو مشتری کہے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا اقرار ہے یعنے اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کالخلع کلاہما یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم شوہر وزوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات وخلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر وزوجہ کو ہر حق جو نکاح کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ف مراد ہر حق سے مہر اور گذشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقرر ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ وسکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق شرعی ہے وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابوحنیفہ رح کے قول پر صحیح یہ کہ فقط مہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر کبھی اس کو واپس نہیں لے سکتا مترجم ۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں مہر سے کچھ ساقط نہوگا ۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی اسمیں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے اور یہی صحیح ہے ف اور اگر خلع دینا خرید وفروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاوی صغری میں ہے کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع دینا کے ہے ۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو منتقی میں ہے کہ اگر مدت بیان کی تو اس مدت تک ورنہ دو برس تک دودھ پلاوے اور فتاوی میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں ہے ف۔ قال محمد رح لا یسقط فیہما الا ما سمیاہ وابو یوسف رح معہ فی الخلع ومع ابی حنیفۃ رح فی المبارأۃ ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ خلع ومبارات دونوں میں ہر حق نکاح نہیں ساقط ہوگا سوائے اسکے جسکو دونوں بیان کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں مثل قول امام محمد ہے اور مبارات کی صورت میں مثل قول ابی حنیفہ رح۔ لمحمد ان ہذہ معاوضۃ وفی المعاوضات یعتبر المشروط

الا غیرہ - امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ ہر ایک خلع ومبارات ایک معاوضہ ہی اور جملہ معاوضات مین اسی امر کا اعتبار ہوتا ہی جو شرط کر لیا جاوے اور اسکے سوائے معتبر نہین ہی ف تو جس حق کا ساقط ہونا شرط کیا ہو وہ ساقط ہوگا - ولابی یوسف رح ان المبارأۃ مفاعلۃ من البراءۃ فتقتضیہا من الجانبین وانہ مطلق قیدناہ بحقوق النکاح لدلالۃ الغرض اما الخلع فمقتضاہ الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورۃ الی انقطاع الاحکام - اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ مبارات کے معنے یہ ہین کہ بری ہونا جانبین سے ہو تو یہ مقتضی ہی کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہوجاوے لیکن حق مطلق تھا ہمنے اسکو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل انکی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہوجانے کو مقتضی ہی اور یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونیکی ضرورت نہ رہی - ولابی حنیفۃ رح ان الخلع ینبئ عن الفصل ومنہ خلع النعل وخلع العمل وہو مطلق کالمبارأۃ فیعمل باطلاقہما فی النکاح واحکامہ وحقوقہ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ خلع کے معنے سے جدا کرنا نکلتا ہی جیسے خلع النعل کے معنے جوتے پاؤن سے الگ کرنا اور خلع العمل کے معنے کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہی جیسے مبارات تو نکاح اور اسکے احکام اور اسکے حقوق مین خلع ومبارات کی اطلاق پر عمل کیا جائیگا ف یعنی مطلقاً ہر ایک حق وحکم نکاح سے خلع دہندہ بریت ہوجائیگی - ومن خلع ابنتہ وہی صغیرۃ بمالہا لم یجز علیہا - اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بعوض دختر کے مال کے کرایا حالانکہ دختر صغیرہ ہی تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہوگا ف بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے - لانہ لا نظر لہا فیہ اذ البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولہذا یعتبر خلع المریضۃ من الثلث ونکاح المریض بمہر المثل من جمیع المال واذا لم یجز لا یسقط المہر ولا یستحق مالہا - اسوجہ سے کہ خلع لینے مین دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہین ہی اسواسطے کہ نکاح سے نکلنے کی حالت مین عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہین ہوتی ہی اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہی برخلاف نکاح کے یعنی باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح مین دینا جائز ہی اسوجہ سے کہ ملک نکاح مین جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال ہوتی ہی اور اسیوجہ مذکورہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض مین خلع لیا جسمین وہ مرگئی تو اسکا خلع اسکے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض مین مرگیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہی پھر جب معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہین ہی تو دختر کا مہر ساقط نہوگا اور شوہر اسکے مال کا مستحق نہوگا - ثم یقع الطلاق فی روایۃ وفی روایۃ لا یقع والاول اصح لانہ تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط - اور واضح ہو کہ باپ کے اپنی دختر کیطرح خلع لینے مین ایک روایت مین طلاق واقع ہوگی اور دوسری مین نہین اور روایت اول اصح ہی کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اسکا قیاس دیگر مشروطات پر ہوگا ف یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہی اسیطرح شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو مین نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کرلیا تو طلاق واقع ہوگئی صدر شہید وشیخ عتابی نے شرح جامع صغیر مین اسی کو اصح لکھا ہی ع - وان خالعہا علی الف علی انہ ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا ضامن ہی تو خلع واقع ہوجائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے - لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی ولا یسقط مہرہا لانہ لم یدخل تحت ولایۃ الاب - کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہی تو باپ پر یہ شرط لگانا بطریق اولی صحیح ہی اور عورت کا مہر ساقط نہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت مین داخل نہین ہی ف خلاصہ یہ ہی اگر شوہر وزوجہ کے سوا کسی غیر نے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دیدے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھپر ہی پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہی خلاصہ عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہی پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ کرلیا تو بدرجہ اولی صحیح ہی اور باپ کو یہ عوض دینا پڑیگا

اور عورت کا مہر اسواسطے ساقط نہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہی۔ وان شرطا الالف علیہا توقف علی قبولہا
ان کانت من اہل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار
درم عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے خلع کرایا ہی تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہی
بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہو کر چھٹکارہ ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہی پس اگر صغیرہ نے قبول کیا
تو طلاق پڑ جائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال نہیں واجب ہوگا۔ لانہا لیست من اہل الغرامۃ فان قبلہ الاب عنہا
ففیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہی کہ اُسپر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اُسکی طرف سے عوض خلع قبول
کر لیا تو اسمیں دو روایتیں ہیں ف۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہی کیونکہ محض نفع ہی اسلیے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے
ملکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہی تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہی جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہی لیکن اس روایت میں تامل ہی اور
دوسری روایت میں یہ خلع نہیں صحیح ہی کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہی اور اسمیں نیابت جاری نہیں ہوتی ہی ع ف
وکذا ان خالعہا علی مہرہا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر۔ اور
یونہیں اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اُسکے مہر پر خلع دیا اور اُسکا باپ اُسکے مہر کا ضامن نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف
ہی پس اگر اُسنے قبول کیا تو طالقہ ہو گئی اور مہر ساقط نہوگا ف۔ کیونکہ تاوان اُٹھانے کے لائق نہیں ہی۔ وان قبل الاب
عنہ فعلی الروایتین۔ اور اگر باپ نے اُسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دونوں روایتوں مذکورۂ بالا پر ہی ف۔ یعنی ایک
روایت میں خلع صحیح ہی اور اسمیں تامل ہی اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہی ع۔ اور تاج الشریعۃ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا ایک
روایت مختار عامۂ مشائخ صحیح ہی اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الاب المہر وہو الف درہم طلقت۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے
مہر کی ضمانت کر لی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالقہ ہو جائیگی۔ لوجود قبولہ وہو الشرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط
تھا ف۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہی لہذا یہ طلاق اُسکے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر
کی ضمانت یہاں اسیقدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم ٹھہرا ہو چنانچہ فرمایا۔ ویلزمہ خمس مائۃ استحسانا وفی القیاس یلزمہ
الالف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونگے اور یہ استحسان ہی۔ اور قیاس مقتضی ہی کہ ہزار درم لازم ہوں۔ وقوا
فی الکبیرۃ اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومہرہا الف ففی القیاس علیہا خمس مائۃ زائدۃ وفی الاستحسان
لا شئ علیہا لانہ یراد بہ عادۃ حاصل ما یلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہی جبکہ اُسنے دخول
ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اسکا مہر بھی ہزار درم ہی تو قیاس مقتضی ہی کہ عورت پر نصف مہر پانسو درم سے زائد بھی پانسو
درم واجب ہوں ولیکن استحسان کی دلیل سے اُسپر کچھ واجب نہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از روے عادت یہ مراد ہوتی ہی کہ جو کچھ
عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہی اس مال پر خلع لیا ف۔ یعنی جبکہ اُسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخول طلاق دینے میں
شوہر کے ذمہ صرف پانسو درم لازم ہونگے تو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہی کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہوتا
میں اُس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچسو درم ہوا تو وہ اُس سے بری ہو گیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ
واجب نہوگا (فروع) اگر عورت کو کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں
کچھ مہر ساقط نہوگا اور محیط میں ہی کہ صحیح یہ ہی کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اُسکا رہا اور جو باقی ہی وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ م

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہی۔ اصل ظہار میں یہ ہی کہ اپنی زوجہ کو یوں کہے کہ تو مجھپر مثل میری ماں کی ظہر کے ہی اور ظہر پیٹھ کو کہتے ہیں

چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے حتی کہ اگر تشبیہ نہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ فحش ہے مگر ظہار نہیں ہوا حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے خواہ نیت ہو یا نہو اسیطرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جسکے ساتھ تمام بدن کی تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شایع ہو جیسا الطلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہوگا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو لہذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جبتک کفارہ نہ دے اس عورت سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہونچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ واذا قال الرجل لامرأتہ انت علی کظہر امی فقد حرمت علیہ لا یحل لہ وطیہا ولا مسہا ولا تقبیلہا حتی یکفر عن ظہارہ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اسپر حرام ہوگئی تو اسکے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو مساس کرنا یا اسکا بوسہ لینا حلال نہیں ہے یہانتک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ لقولہ تعالے والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اسی کام کی طرف جھکتے ہیں جسکو منہ سے کہا تو انپر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کریں باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جسکی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور اللہ تعالی جو تم کرتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جسنے بردہ نہ پایا تو اسپر دو ماہ کے پے درپے روزے واجب ہیں باہمی مساس سے پہلے پھر جسکو یہ طاقت نہو تو اسپر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے ف۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوکر شکایت کی کہ یارسول اللہ میں نے اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھویا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اسنے مجھسے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام یہ آیتیں لیکر نازل ہوے۔ قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجہا وتشتکی الی اللہ الآیۃ ۔ع۔ والظہار کان طلاقا فی الجاہلیۃ فقرر الشرع اصلہ ونقل حکمہ الی تحریم موقت بالکفارۃ غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانۂ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے ف۔ یعنی ظہار کو قائم کیا لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ وہذا لانہ جنایۃ لکونہ منکرا من القول وزورا فیناسب المجازاۃ علیہا بالحرمۃ۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم ہے اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک فحش و جھوٹ ہے تو مناسب ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے سزا دیجاوے ف۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کی پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ بجوروہ ہے حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسنے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کردی یہانتک کہ وہ کفارہ دے۔ وارتفاعہا بالکفارۃ۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعیہ کیلا یقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ حرام ہوا جو وطی کی جانب پہونچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعے سے وطی میں مبتلا نہو جاوے جیسے احرام میں۔ یہ برخلاف حائضہ کے اور روزہ دار کے ف۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہوا سوا فرج کے

دخول سے کہ یہ حرام ہے اور احرام میں فرج کا دخول حرام اور بوسہ ومساس وغیرہ جن سے وطی میں پڑجانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام
ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہو جاوے اسی طرح یہان بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ سے
تو شاید کہ وطی مین مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزین جو وطی کیطرف پہونچاتی ہین وہ بھی حرام ہین - تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار
مین کفارہ سے پہلے وطی کیطرح وہ چیزین بھی حرام ہین جو وطی تک نوبت پہونچاتی ہین ۔ اور بحالتِ روزہ کا بوسہ ومساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ
کو بوسہ لینا ومساس کرنا جائز ہے - لانہ یکثر وجودہما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظہار والاحرام - کیونکہ
حیض اور روزہ کا وجود بار بار ہوتا ہے پس اگر بوسہ ومساس وغیرہ جو وطی تک پہونچانے والی چیزین ہین حرام کی گئین ہوتی تو کمال تنگی
تک نوبت پہونچ جاتی اور ظہار واحرام کا یہ حال نہین ہے ف- یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ ونادر ہوتا ہے - فان وطئہا قبل
ان یکفر استغفر اللہ ولا شئ علیہ غیر الکفارۃ الاولے ولا یعاود حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل
الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر - پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کرلے تو اللہ تعالے سے استغفار کرے
اور سوا اس پہلے کفارہ کے اسپر کوئی دوسری چیز واجب نہوگی اور چاہیئے کہ پھر وطی نکرے جبتک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے
ظہار مین قبل کفارہ کے وطی کرلی تھی اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار کر اور پھر ایسا مکرر نا
یہانتک کہ کفارہ دیدے ف- رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث مین استغفار کا حکم مذکور نہین ہے
اور اسی پر جمہور فقہا کا عمل ہے - ولو کان شئ آخر واجبا لبینہ علیہ السلام - اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ضرور اسکو بیان فرماتے - قال وہذا اللفظ لا یکون الا ظہارا لانہ صریح فیہ - مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا
کہنا یعنی تو مجھپر میری مان کی پیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنے مین صریح ہے - ولو نوی بہ الطلاق لا یصح
اور اگر اسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہین صحیح ہے - لانہ منسوخ فلا یتمکن من الاتیان بہ - کیونکہ اسکا طلاق ہونا منسوخ
ہے تو اسکو ایسا کرنے کا اختیار نہوگا ف- یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی مین موضوع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی مین لینا
شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہین ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دیکر
وبدلنے کے موافق یہ ظہار نہوگا - واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذہا او کفرجہا فہو مظاہر - اور اگر زوجہ سے کہا
تو مجھپر مثل میری مان کے شکم یا ران یا فرج کے ہے تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائیگا - لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ
وہذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ - کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جسکا ہمیشہ
دائمی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو مین ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہین ہے - وکذا ان شبہہا بمن لا یحل لہ النظر الیہا
علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاعۃ - اور اسیطرح ظہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم مین سے
ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اسکو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی مان ف- یا دودھ
شریکی بہن غرضکہ جو عورتین رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہین - لانہن فی التحریم المؤبد کالام - کیونکہ
یہ عورتین مان کیطرح دائمی حرام ہین - وکذلک اذا قال رأسک علی کظہر امی او فرجک او وجہک او رقبتک او
نصفک او ثلثک - اور اسیطرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھپر مثل میری مان کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف
بدن یا تیرا تہائی بدن مثل میری مان کی پیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہے - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن ویثبت الحکم فی الشائع ثم
یتعدی کما بیناہ فی الطلاق - کیونکہ یہ اعضا ایسے ہین کہ انسے تمام بدن بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو شائع مین پہلے حکم اس
جزو مین ثابت ہوکر تمام بدن مین ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم طلاق مین بیان کرچکے - ولو قال انت علی مثل امی او کامی
یرجع الی نیتہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر میری مان کے مثل یا میری مان کے مانند ہے تو اسکی نیت کیطرف رجوع کیا جائیگا لینکشف

کہ تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو ف یعنی جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا - فان قال اردت الکرامۃ فہو کما قال
پس اگر اُسنے کہا کہ میں نے کرامت مراد لی تھی تو اسکے کہنے کے موافق ہوگا ف یعنی اُسنے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو معظمہ
سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی مکرمہ ہے تو یہ ظہار نہ ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے - لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام کیونکہ باتوں
میں کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے - وان قال اردت الظہار فہو ظہار - اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے ظہار کی
نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے - لانہ تشبیہ بجمیعہا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ کیونکہ یہ ماں کے پورے
بدن سے تشبیہ ہے اور اسمیں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی ف پس اگر اُسنے کہا کہ حرام طور
پر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہوکر ظہار ہوگیا - وان قال اردت الطلاق فہو طلاق بائن - اور اگر اُسنے کہا
کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے - لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُسنے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے اور اُس سے طلاق کی نیت کی ف لہٰذا اس سے
طلاق بائنہ پڑجاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا - وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیء عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف
اور اگر اُسکی کچھ نیت نہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے ف یعنی اسپر کفارہ متعلق نہیں ہوگا -
لاحتمال الحمل علی الکرامۃ کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو ف لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے -
وقال محمد یکون ظہارا لان التشبیہ بعضو منہا لما کان ظہارا فالتشبیہ بجمیعہا اولی - اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
ظہار ہوجائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہوجاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ
ظہار ہوگا ف اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسیکو ترجیح دی - ع - وان عنی بہ التحریم لاغیر
فعند ابی یوسف ہو ایلاء لیکون الثابت بہ ادنی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تختص بہ - اور اگر
مجھپر مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی
حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اسقدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ف لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اسکے ظہار ہونے میں اختلاف نہونا چاہیے - ف ع - ولو قال انت علی حرام کامی ونوی
ظہارا او طلاقا فہو علی ما نوی - اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
کے موافق ہوگا - لانہ یحتمل الوجہین الظہار لمکان التشبیہ والطلاق لمکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم تکن
لہ نیۃ فعلی قول ابی یوسف رح ایلاء وعلی قول محمد رح ظہار والوجہان بیناہما - اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ
اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلاء ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں وجہیں ہم بیان کرچکے - وان قال انت
علی حرام کظہر امی ونوی بہ طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظہارا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک
علی ما بینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لا یکون ظہارا وعند ابی یوسف رح یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعہ
ولابی حنیفۃ انہ صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیرد التحریم الیہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے جیسے میری ماں
کی پیٹھ اور اس سے اُسنے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوا ظہار کے اور کچھ نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اسکی
نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرچکے صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
کے نزدیک اگر اُسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہوجائینگے اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہوچکا

ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ یہ کلام ظہار کے معنے مین صحیح ہو تو دوسری چیز نہین ہوسکتی پھر وہ محکم ہو تو یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر پھیر دیا جائیگا ف شمس الائمہ سرخسی نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہین ہوسکتا تو دونون جمع ہونے کی کوئی صورت نہین ہو - قال ولا یکون الظہار الا من الزوجۃ حتی لو ظاہر من امتہ لم یکن مظاہرا لقولہ تعالی من نسائہم ولان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحۃ ولان الظہار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکۃ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہین ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتی کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا تو ظہار کرنے والا نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا - یظاہرون من نسائہم - یعنی نسار کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہو اور اس دلیل سے کہ مملوکہ کی حلت اُسکے مملوک ہونے کے تابع ہو تو اُسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہین کرسکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہو یعنے عرب کی لغت مین ظہار یعنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنے مین آیا اور حال یہ ہو کہ مملوکہ عورت کے بارہ مین طلاق نہ وارد ہو ف تو جب اصل نہ وارد ہو تو منقول یعنے ظہار بھی نہین ہوسکتا - فان تزوج امرأۃ بغیر امرہا ثم ظاہر منہا ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک - اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اسطرح کہ کسی فضولی نے بدون عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کردیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہو کیونکہ جسوقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اُسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اُسکی منکوحہ نہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا ظہار کرنا کوئی بد قول نہین ہوا اور یہ ظہار متوقف بھی نہین رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق مین سے نہین ہو تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تو صحیح ہوجاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جسنے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی مشتری نے خرید کر آزاد کردیا تو یہ آزاد کرنا ابھی متوقف ہو حتی کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہوجائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق مین سے ہو ف کیونکہ جسنے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اُسکی پوری ملک ہوجائے اسواسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہین ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف مین غلام آزاد کرنا حق ملک ہو تو متوقف رہتا ہو حتی کہ بعد اجازت کے نافذ ہوجاتا ہو اور نکاح موقوف مین ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہین لہذا موقوف نہین رہتا بلکہ باطل ہوجاتا ہو - ومن قال لنسائہ انتن علی کظہر امی کان مظاہرا منہن جمیعا لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف الطلاق - اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہوجائیگا ہو اسکے کہ اُسنے ظہار کو ان سب عورتون کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہوگیا جیسے سب عورتون کی طرف طلاق کو نسبت کیا ف اور اگر تم سب طالقہ ہو تو سب پر طلاق پڑجاتی ہو اسیطرح اگر سبکو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہوجائیگا - وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ اور اُسپر ان عورتون مین سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا - لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ - اسواسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق مین ثابت ہوگئی - والکفارۃ لانہاء الحرمۃ فیتعدد بتعددہا - اور کفارہ اسواسطے ہوتا ہو کہ حرمت کو ختم کردے تو جتنی حرمتین ہونگی اسیقدر کفارے ہونگے - بخلاف الایلاء منہن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمۃ الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم - برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلار کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلار مین کفارہ لازم ہونا اللہ تعالے کے نام کی تعظیم وحرمت نگاہ رکھنے کے لیئے ہو اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلار کرنے مین اللہ تعالے کا نام متعدد مذکور نہین ہوا ف بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہا کہ تو مجھپر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا سود یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہو پس طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اُسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ - اگر تجھسے نکاح کرون ۱۹۱

تو مجھپر مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو ظہار صحیح ہے حتی کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہے تو سو کفارے لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُسنے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت د۔ واضح ہو کہ ایلاء و ظہار مین کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار مین جو فحش قول زبان سے نکالا وہ محض گناہ ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اسوقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہے یا بولی کہ مین تجھپر تیری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری ماں ہے تو ظہار نہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے مین تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسکے شوہر کو مجبور کریگا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و بوسہ وغیرہ لینے سے مانع ہو اگر شوہر نے کہا مین نے کفارہ ادا کر دیا تو اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی بشرطیکہ جھوٹ بولنے مین معروف نہو اور اگر اُسنے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اسکو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اسکو مارے پس اس مطالبہ مین مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ مین نہیں مارا جاتا ہے۔ ع۔

فصل فی الکفارۃ۔ یہ فصل کفارہ کے بیان مین ہے مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جمہور مشائخ کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی مین مذکور ہے کہ قول فحش صرف توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اسواسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی یہاں کفارہ کا سبب ہے کہ اسنے فحش قول زبان سے نکالا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہین۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب مین بیان فرمایا کہ۔ **وکفارۃ الظہار عتق رقبۃ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا**۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پاوے تو پے درپے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ **للنص الوارد فیہ فانہ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب**۔ بدلیل نص قرآن کے جو کفارہ ظہار کے باب مین وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہے ف۔ یعنی روزے اسوقت جائز ہین کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ **قال وکل ذلک قبل المسیس**۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ **وہذا فی الاعتاق والصوم ظاہر للتنصیص علیہ**۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے مین ظاہر ہے کیونکہ اسپر صریح نص ہے ف۔ یعنی قولہ من قبل ان یتماسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں مین منصوص فرمایا چنانچہ آیت اوپر گذری۔ **وکذا فی الاطعام لان الکفارۃ فیہ منہیۃ للحرمۃ فلا بد من تقدیمہا علی الوطی لیکون الوطی حلالا**۔ اور یہی حکم طعام دینے مین ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اسواسطے کہ ظہار مین کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا وطی سے مقدم ہونا ضرور ہے تاکہ وطی حلال واقع ہو ف۔ یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہوجاتی ہے یہانتک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہوجاتی ہے یہانتک کہ پاک ہوجاوے پس معلوم ہوگیا کہ جب تک کفارہ نہے وطی حلال نہین پس بردہ و روزہ و طعام انمین سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ **قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرۃ والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیرۃ والکبیرۃ**۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے مین ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر غلام ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ **لان اسم الرقبۃ ینطلق علی ہؤلاء**

اذ ہی عبارۃ عن الذات المرقوقۃ المملوکۃ من کل وجہ - کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی
ذات ہے جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہو ف - خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو - والشافعی یخالفنا فی الکافر
ویقول الکفارۃ حق اللہ تعالیٰ فلا یجوز صرفہ الی عدو اللہ تعالیٰ کالزکوٰۃ - اور امام شافعیؒ رقبہ کافرہ کی
صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الٰہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرف کرنا نہیں
جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے ف - لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور
ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں قید مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا
اور یہاں مطلق رہا - ولنا ان المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق - اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے
وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا ف - ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی سو قصدہ من
الاعتاق التمکن من الطاعۃ - اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق
عزوجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے ف - پھر اگر یہ آزاد ہوجانے کے بعد ایسا نہ کیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا
ثم مقارنتہ المعصیۃ یحال بہ الی سوء اختیارہ - پھر معصیت سے ملا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بد راہ اختیار کرنے پر محمول ہوا
ف - یعنی مملوک کافر نے اپنے آزاد ہونے کے بعد راہ طاعت الٰہی اختیار نہ کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور
اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے - ولا تجزئ العمیاء ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین - اور ایسا رقبہ
آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں - لان الفائت جنس المنفعۃ وہی البصر
او البطش او المشی وہو المانع - کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادائے
کفارہ سے مانع ہے ف - یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے - واما اذا اختلت المنفعۃ فہو
غیر مانع - اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے - حتی یجوز العوراء ومقطوعۃ احدی الیدین واحدی الرجلین
من خلاف - اور رہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جسکا ایک ہاتھ
اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے - لانہ ما فات جنس المنفعۃ بل اختلت - کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل
نہیں ہوئی بلکہ خلل پیدا ہو گئی ہے - بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعۃ
المشی فہو علیہ متعذر - برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز
کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے - ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز
وہو روایۃ النوادر لان الفائت جنس المنفعۃ الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعۃ باق فانہ اذا صیح علیہ
یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وہو الاخرس لا یجزیہ - اور بہرہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا
کہ جائز نہ ہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہمنے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت
باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلا مادرزاد بہرا
ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے - ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین - اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے
کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے - لان قوۃ البطش بہما فبفواتہما یفوت جنس المنفعۃ - کیونکہ گرفت کی قوت انھیں
دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی - ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل -
ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہ ہو - لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع - کیونکہ
اعضاء سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یجن ویفیق یجزیہ لان الاختلال غیر مانع - اور جو بردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اُسکو افاقہ ہوتا ہو تو حالت افاقہ
مین اُسکو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ اُسمین جو خلل ہو وہ مانع نہین ہو - ولا یجزیہ عتق المدبر وام الولد لاستحقاقہما الحریۃ بجہۃ
فکان الرق فیہما ناقصا - اور اگر بردہ مملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہو یعنی مدبر کیا یا مالک کی اُس سے
اولاد ہوئی ہو تو کفارہ مین اسکا آزاد کرنا کافی نہین ہو کیونکہ ایک راہ سے ان دونون کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہو تو انکا مملوک
ہونا ناقص ٹھہرا ف حالانکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہو کیونکہ نص قرآنی مین مطلق رقبہ سے مراد کامل مملوک ہوگا - وکذا
المکاتب الذی ادی بعض المال لان اعتاقہ یکون ببدل - یونہی اگر مملوک کو نوشتہ لکھ دیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے
تب تو آزاد ہو تو کفارۂ ظہار مین اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہین جبکہ اُسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا
وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولہذا تقبل الکتابۃ الانفساخ بخلاف امومیۃ الولد والتدبیر لانہما
لا یحتملان الانفساخ - اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ مملوک ہونا اُسمین ہر وجہ سے باقی ہو
اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہو کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اُس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو
مدبر کیا ہو کہ ان دونون کی ملکیت ناقص ہو کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہین کہ فسخ کیا جاوے ف لیکن یہ روایت نوادر کی ہو
اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہو اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد وزفر کا ہو - فان اعتق مکاتبا لم یؤد شیئا جاز
اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسنے کچھ مال ادا نہین کیا ہو تو جائز ہو - خلافا للشافعی لانہ استحق الحریۃ بجہۃ الکتابۃ فاشبہ
المدبر - اسمین امام شافعی نے اختلاف کیا اُنکی دلیل یہ ہو کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دیدینے کے آزادی کا مستحق ہوا ہو تو مدبر
کے مشابہ ہو گیا ف - اور مدبر کو جیسا اور کفارہ مین آزاد کرنا اُسکے نزدیک جائز ہو تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جسنے
ابھی کچھ مال ادا نہین کیا ہو اور اسمین حنفیہ پر الزام ہو کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ مین جائز نہین کہتے ہو
حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہو تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے پورا نہین ہو کہ
کتابت فسخ ہو سکتی ہو اور مدبر کرنا فسخ نہین ہوتا ہو تو دونون مین فرق ہو گیا - ولنا ان الرق قائم من کل وجہ علی ما بینا
اور ہماری دلیل یہ ہو کہ مکاتب مین ہر طرح سے ملکیت قائم ہو چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے - ولقولہ علیہ السلام المکاتب عبد ما
بقی علیہ درہم - اور یہ دلیل ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہو جبتک
اُسپر ایک درم باقی رہے ف رواہ ابوداؤد وغیرہ - والکتابۃ لا تنافیہ فانہ فک الحجر بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ
بعوض فیلزم من جانبہ ولو کان مانعا ینفسخ مقتضیا الاعتاق اذ ہو یحتملہ الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی
الحال بجہۃ الکتابۃ او لان الفسخ ضروری لا یظہر فی حق الولد والکسب - اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہو جو آزاد کرنے کے
منافی نہین ہو کیونکہ نوشتہ دینا تو اُسکی ممانعت دور کرنا ہو یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہو جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق
ہو کہ نوشتہ دینا بعوض ہو تو غلام کی طرف سے لازم ہو اور اگر وہ کفارہ مین آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقتضی ہو کہ نوشتہ
ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہو اور آزاد کرنا فسخ نہین ہوتا لیکن اتنی بات ہو کہ جس مکاتب کو کفارہ مین آزاد کیا اُسکو اُسکا
کمائی اور اولاد مسلم رہیگی اسواسطے کہ اُسکی ذات مین آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہو یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بضرورت ثابت
ہوا ہو تو اولاد و کمائی کے حق مین اسکا کچھ اثر ظاہر نہوگا ف - پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اُسنے ہنوز کچھ
ادا نہین کیا پھر اُسکو کفارہ ظہار مین آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اُسنے اسوقت تک کمایا وہ اُسی کا
ہوگا اور جو کچھ اُسکی اولاد اس درمیان مین پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہو - وان اشتری
اباہ او ابنہ ینوی بالشراء الکفارۃ جاز عنہا - اور جس شخص پر کفارۂ ظہار واجب ہو اُسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اُس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارۂ ظہار سے جائز ہی ف — یعنی صورت یہ ہی ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہی مگر اُسکا باپ
کسی شخص کا غلام ہی جس سے اُسنے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جاوے یا اُسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی کہ اس سے
بدرہ کا بیٹا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہوا پس اُس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو
تو دونون صورتون مین کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہی کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک مین آوے
تو وہ ملک مین نہین رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہی لہذا اگر سوائے باپ و بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدا اس نیت
سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رح لا یجوز وعلی ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ تاتیک
فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالی — اور امام شافعی نے کہا کہ کفارۂ ظہار ادا نہین ہوگا اور اگر اسطرح کفارہ قسم مین کیا تو بھی
یہی اختلاف ہی اور عنقریب کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالی آویگا ف — اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا
اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہی اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے مین اسکے فعل
کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت مین قبول کرے اور اگر اُسنے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے باپ یا بیٹے
کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارۂ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہین جائز ہی ع۔ فان اعتق نصف
عبد مشترک و ہو موسر وضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما — اور اگر اُسنے اپنے غیر کے درمیان مین
مشترک غلام مین سے نصف کفارہ مین آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہی پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دیدی
تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہی۔ لانہ یملک نصیب صاحبہ بالضمان فصار
معتقا کل العبد عن الکفارۃ وہو ملکہ بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانہ وجب علیہ السعایۃ فی نصیب الشریک
فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفۃ رح ان نصیب صاحبہ ینتقص علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالضمان ومثلہ یمنع
الکفارۃ — اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے
آزاد کرنے والا ہوا بخلاف — اور ایسی حالت مین کہ وہ غلام اسکی ملک مین تھا برخلاف اسکے اگر یہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو جائز نہین اسلیے
کہ اُس پر شریک کے حصہ کے لیے کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہی تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ شریک کا حصہ
اُسکی ملک مین ناقص رہ گیا پھر گھوم کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک مین آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے
مانع ہی ف — اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدا سے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہی مگر وہ ضامن کے حق مین
ہی اور کفارہ کے حق مین نہین ہی پس جس وقت کفارہ مین آزاد کیا اُس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا — وان اعتق
نصف عبدہ عن کفارتہ ثم اعتق باقیہ عنہا جاز — اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ مین آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو
جائز ہی ف — اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہی — لانہ اعتقہ بکلامین والنقصان متمکن علی ملکہ
بسبب الاعتاق بجہۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع کمن اضجع شاۃ للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم
لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وہذا علی اصل ابی حنیفۃ رح واما عندہما الاعتاق لایتجزی فاعتاق
النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین — کیونکہ اُسنے غلام کو دو دفعہ کلام کرکے آزاد کیا اور جو نقصان اُسکی ملکیت
مین پیدا ہوا وہ کفارہ مین آزاد کرنے کی وجہ سے ہی اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہین روکتا ہی اور یہی قول شافعی و احمد ہی
اور اسکی نظیر یہ ہی کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو پچھاڑا پس بکری کی آنکھ مین چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے
مانع نہین بخلاف اُس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ مین گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک مین پیدا ہوا ہی اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ
کی اصل پر ہی کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہی اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہین ہوتا پس حکم یہ ہی کہ آدھا آزاد کرنا بھی

پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کلام سے آزاد کرنا ہو گا ف ۔ اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے ۔ وان اعتق نصف عبدہ عن کفارتہ ثم جامع التی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ رح ۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جسکے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے ف ۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا ۔ لان الاعتاق یتجزی عندہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس ۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انکے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا ۔ واذا لم یجد المظاہر ما یعتق فکفارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق ۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز نہ پائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا اسکی قیمت نہ پائی تو اسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے در پے ہیں جنمیں ماہ رمضان نہو اور یوم عید و یوم بقر عید اور اسکے بعد تین دن ایام تشریق بھی نہوں ۔ اما التتابع فلانہ منصوص علیہ وشہر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من ابطال ما اوجبہ اللہ والصوم فی ہذہ الایام منہی عنہ فلا ینوب عن الواجب الکامل ۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں صریح موجود ہے اور درمیان میں رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو روزہ اللہ تعالے نے فرض کیا ہے اسکا مٹانا لازم آویگا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب نہوگا جو کامل واجب ہے ۔ فان جامع التی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استانف الصوم عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں تو امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے ف ۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک واحمد وغیرہ کا ہے اور رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جسکے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے در پے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے ۔ وقال ابو یوسف رح لا یستانف لانہ لا یمنع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطا ففیما ذہبنا الیہ تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ ضرورۃ بالنص وہذا الشرط ینعدم بہ فیستانف ۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نئے سر سے روزہ لازم نہیں ہے (اور یہی قول شافعی ہے) اسکی دلیل یہ ہے کہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے در پے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہمنے اختیار کی اسمیں وطی پر تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تمنے بیان کی یعنی نئے سر سے روزہ رکھنا تو اسمیں کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ بضرورۃ نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط نادر ہو گئی ہے تو از سر نو روزے رکھے ۔ وان افطر منہا یوما بعذر او بغیر عذر استانف لفوات التتابع وہو قادر علیہ عادۃ ۔ اور اگر اُسنے ان دونوں ماہ میں سے ایکدن افطار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سر سے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا نادر ہو گیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پے در پے رکھنے پر قادر ہے ۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارۃ الا الصوم لانہ لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال ۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اُسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہی سوا روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پے در پے روزے رکھے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہی تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہیں رکھتا ہی - وان اعتق المولی او اطعم عنہ لم یجزہ - اور اگر غلام کی طرف سے اُسکے مولی نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اُسکو کافی نہیں ہی - لانہ لیس من اہل الملک فلا یصیر مالکا بتملیکہ - کیونکہ اسکو مالک ہونے کی لیاقت نہیں ہی تو وہ مولی کے مالک کرنے سے مالک نہوگا ف - اور یہی قول شافعی و احمد و حسن بصری کا ہی - واذا لم یستطع المظاہر الصیام اطعم ستین مسکینا - اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت نہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے - لقولہ تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا - کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا پھر جسکو روزوں کی طاقت نہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اُسکا کفارہ ہی - ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر او قیمۃ ذلک - اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہوں (یا اُسکا آٹا یا ستو) یا ایک صاع چھوارہ یا جو دیدے یا اسکی قیمت دیدے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقۃ الفطر و قولہ قیمۃ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل ابن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گیہوں کا آدھا صاع ہی اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہی اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ میں ذکر کر چکے ف - واضح ہو کہ اوس ابن الصامت نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ اُنکی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے اُنکے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اسمیں اول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاویگا آپ نے فرمایا کہ پے در پے دو ماہ روزے رکھے اُسنے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہی روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاوے اُسنے کہا کہ اُسکے پاس کچھ نہیں ہی جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ میں اُسکو ایک عرق چھوارے کا دونگا اُسنے عرض کیا کہ میں اُسکو ایک عرق چھوارے کی مدد کروں آپ نے فرمایا کہ خوب ہی اُسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کردے - ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق میں تیس صاع سماتے ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہی اور تیسرے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہی اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہیں ہی بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہی اور یہی مبسوطین میں مذکور ہی اور اس حدیث کے آخر میں ہی کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک چھابہ خرما دیا جسمیں پندرہ صاع سماتے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہی م ع - فان اعطی منا من بر و منوین من تمر او شعیر جاز - اور اگر اُسنے چوتھائی صاع گیہوں دیے اور اُسکے ساتھ نصف صاع چھوارے یا جو دیدیے تو جائز ہی - لحصول المقصود اذ الجنس متحد - بوجہ مقصود حاصل ہوجانے کے کیونکہ جنس متحد ہی - وان امر غیرہ ان یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاہ - اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارۂ ظہار میں میری طرف سے کھانا دیدے اور اُسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہوگیا - لانہ استقراض معنی والفقیر قابض لہ اولا ثم لنفسہ فتحقق تملکہ ثم تملیکہ - کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی میں ہی اور چونکہ اسمیں قبضہ چاہیے تو فقیر نے پہلے اُسکے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیابت کے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا متحقق ہوگیا - فان غداہم و عشاہم جاز قلیلا کان ما اکلوا او کثیرا - اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہوگیا خواہ اُنھوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو ف - یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گیہوں سے کم کھایا تو بھی ادا ہوگیا - وقال الشافعی رح لا یجزیہ الا التملیک اعتبارا بالزکوۃ و صدقۃ الفطر و ہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا ینوب منابہ الاباحۃ ولنا ان المنصوص علیہ ہو الاطعام وہو حقیقۃ فی التمکین من الطعم وفی الاباحۃ ذلک کما فی التملیک اما الواجب

فی الزکوۃ الایتاء و فی صدقۃ الفطر الاداء و ہما للتملیک حقیقۃ - اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا
نہیں جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہدے کہ یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھا دیں یا لیجاویں جیسے
زکوۃ و صدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانا
مباح کر دینا اسکا قائم مقام نہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ لفظ قرآنی میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ انکو کھا لینے پر
قادر کیا جاوے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو اسمیں فرض
یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنے مالک کر دینے کے ہیں - و
لو کان فیہم صبی فطیم لا یجزیہ - اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ
ادا نہوگا - لانہ لا یستوفی کاملا - کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے ف یعنی اسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام
اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا - ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستیفاء الی الشبع
و فی خبز الحنطۃ لا یشترط الادام - اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ پیٹ بھر روٹی
کھانا ممکن ہو اور گیہوں کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے - وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما
اجزاہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ - اور اگر اسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہوگیا
اور اگر اسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا ف یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت
پیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہوگیا اور اگر اسنے ایک ہی دن میں اسکو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دیدیا تو سوائے اس
ایک دن کے نہیں جائز ہے - لان المقصود سد خلۃ المحتاج و الحاجۃ تتجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ و ہذا
فی الاباحۃ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قیل لا یجزیہ و قد قیل یجزیہ لان الحاجۃ
الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدۃ لان التفریق واجب بالنص - اسواسطے کہ مقصود یہ ہے
کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہوگیا اور
یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور رہا ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے میں بعضوں کے نزدیک نہیں
جائز ہے اور بعضوں کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اسکے
اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کرکے دینا بنص قرآنی واجب ہے - وان قرب التی
ظاہر منہا فی خلال الاطعام لم یستانف - اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کرلی جس سے ظہار کیا ہے
تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا - لانہ تعالی ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ
لانہ ربما یقدر علی الاعتاق او الصوم فیقعان بعد المسیس و المنع لمعنی فی غیرہ لا یعدم المشروعیۃ فی نفسہ
کیونکہ اللہ عز و جل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے
منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان بردہ آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی
سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو وہ دونوں بعد وطی کے واقع ہو جائینگے اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو
بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے ف جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے
قابل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ممنوع ہے کہ اس روز لوگ ندا کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے
خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید فروخت
کرنے کا اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے - م ع - واذا اطعم عن ظہارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعا من بر

المجزیہ الا عن واحد منهما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ وقال محمد رحمہ اللہ یجزیہ عنهما وان اطعم ذلک عن افطار وظہار
اجزاہ عنهما۔ اور اگر اُسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساٹھ مسکینوں کو دیا اسطرح کہ ہر مسکین کو ایک صاع گیہوں دیے تو ابوحنیفہ و ابویوسف
کے نزدیک دونوں ظہاروں میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دونوں ظہار کا کفارہ ادا ہوجائیگا اور اگر ایسے
اسطرح رمضان کے ایک روزہ عمداً توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دونوں سے ادا ہوجائیگا۔ لہ ان بالمؤدی
وفاء بهما والمصرف محل لهما فیقع عنهما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولهما ان النیۃ فی الجنس الواحد
لغو وفی الجنسین معتبرۃ واذا لغت النیۃ والمؤدی یصلح کفارۃ واحدۃ لان نصف الصاع ادنی المقادیر فیمنع
النقصان دون الزیادۃ فیقع عنها کما اذا نوی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذا فرق فی الدفع لانه فی الدفعۃ الثانیۃ
فی حکم مسکین آخر۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اُسنے ادا کیا وہ دونوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو
دیا وہی اسکا محل ہیں تو دونوں ظہاروں سے ادا ہوجائیگا جیسے اُس صورت میں ادا ہوجاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہوئے
مثلاً ایک ظہار اور ایک روزۂ رمضان توڑنا سبب ہو یا اُس صورت میں جب متفرق کرکے دیا ہو اور ابوحنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے
کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ
کے واسطے ہوسکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہوں سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع
سے کم کرنے میں منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اُسکی نیت خالی کفارہ کی
ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اسکے جب متفرق کرکے دیا تو دونوں ادا ہوجائینگے کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فقیر ایسا ہے
دوسرے فقیر کی جگہ ہے۔ وان وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق رقبتین لا ینوی عن احدهما بعینها جاز عنهما وکذا اذا
صام اربعۃ اشہر او اطعم مائۃ وعشرین مسکینا جاز۔ اور جس شخص پر دو کفارہ ظہار واجب ہوئے پس اُسنے دونوں کی طرف سے
دو بردے آزاد کیے حالانکہ ان دونوں ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنیکی نیت نہیں کی تو یہ دونوں سے جائز ہے اور اسیطرح
اگر چار مہینے پے در پے روزے رکھ لیے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا دیدیا تو بھی جائز ہے۔ لان الجنس متحد فلا حاجۃ الی نیۃ معینۃ
اسواسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ وان اعتق عنهما رقبۃ واحدۃ او صام شہرین کان له ان
یجعل ذلک عن ایهما شاء وان اعتق عن ظہار وقتل لم یجز عن واحد منهما۔ اور اگر اُسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ
میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینے کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دونوں ظہاروں میں سے جس ایک کی طرف چاہے
قرار دیدے۔ اور اگر اُسنے ایک ظہار اور ایک قتل کیطرف سے ایسا کیا تو وہ ان دونوں میں سے کسی کیطرف نہیں جائز ہے۔ وقال
زفر رحمہ اللہ لا یجزیہ عن احدهما فی الفصلین وقال الشافعی رحمہ اللہ له ان یجعل ذلک عن احدهما فی الفصلین لان الکفارات
کلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائز ہے
اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دیدے کیونکہ سب کفارے باعتبار مقصود کے
ایک ہی جنس ہیں۔ وجہ قول زفر رحمہ اللہ انه اعتق عن کل ظہار نصف العبد ولیس له ان یجعل عن احدهما بعد ما اعتق عنهما
لخروج الامر من یدہ ولنا ان نیۃ التعیین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلغو وفی الجنس المختلف مفید واختلاف
الجنس فی الحکم وهو الکفارۃ ههنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یوما فی قضاء رمضان عن یومین یجزیه
عن قضاء یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیه صوم القضاء والنذر فانه لا بد فیه من التعیین واللہ اعلم۔ زفر کے قول
کی وجہ یہ ہے کہ اُسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دونوں کی طرف سے آزاد کرچکا تو اب اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ پورے
غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دیدے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد میں معین کرنے کی

نیت کرنا مفید نہیں ہو اور مختلف جنس میں یہ بات مفید ہو اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا ہو کہ جیسا کفارہ ہو وہ جماع کا سبب مختلف ہونے سے ہوتا ہو اول کی نظیر یہ ہو کہ ایک شخص نے دو دن قضا رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو صرف ایک دن کی قضا اتر گئی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہو کہ اگر اسپر ایک روزہ قضا ہوا اور ایک روزہ نذر ہو تو یہاں تعیین کرے کیونکہ دونوں ضرور ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن المنذر نے کہا کہ علما کا اجماع ہو کہ اگر ظہار کرنے والا روزے رکھے تو پورے ساٹھ دن رکھے گی کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافر ذمی ہیں جنکے ساتھ لڑائی ہو نہیں جائز ہو اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہوکر ملک اسلام میں رہتے ہوں تو جائز ہو اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہو لیکن انکے نزدیک نہیں جائز ہو اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہو۔ اگر ذمی ہو کہ اپنا غلام بدلے کفارہ کے آزاد کرے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو کفارہ واقع نہیں ہوگا م۔ ح۔

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان میں ہو شرع میں لعان یہ ہو کہ شوہر وزوجہ ہر ایک چار چار گواہیاں اور پانچویں لعنت و غضب اس سبب جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اسکا رکن یہ ہو کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہو کہ نکاح قائم ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہو اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اسی شخص میں ہو جسمیں گواہی کی لیاقت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر وزوجہ دونوں مملوک ہوں یا ایک مملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہ ہوگا۔ قال واذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی حالانکہ زوجہ وشوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہو اور عورت بھی ایسی ہو کہ اگر کوئی اسکو ایسی تہمت لگاوے تو حد مارا جاوے پس اگر شوہر نے اسکو تہمت لگائی یا اسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہو اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا قذف یعنی عورت نے دعوی کیا اسنے بلا دلیل مجھپر زنا کی تہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تہمت ہو پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی تہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہوں کی صورت میں اسپر حد قذف ماری جاتی اور جب اسنے اپنی زوجہ کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر وزوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہو کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہیں وہ مرد کے حق میں بجائے تہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے حق میں بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الی آخره یعنی جو لوگ اپنی بیبیوں کو عیب لگاویں حالانکہ سوائے انکی ذات کے انکے واسطے گواہ نہیں ہیں الی آخره اور یہ استثنا اپنی جنس ہی سے ہوا کرتا ہو پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا فشهادة احدهم اربع شهادات بالله یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ الی آخره یہ صریح ہو کہ گواہی مع قسم ہو تو ہمنے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہو کہ گواہی موکد بقسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی جانب

لعنت ملائی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہو اور عورت کی جانب غضب ملایا اور یہ عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے۔ اذا ثبت ہذا نقول لا بد ان یکون من اہل الشہادۃ لان الرکن فیہ الشہادۃ ولا بد ان تکون ہی ممن یحد قاذفہا لانہ قائم فی حقہ مقام حد القذف فلا بد من احصانہا ویجب بنفی الولد لانہ لما نفی ولدہا صار قاذفا لہا ظاہرا ولا یعتبر احتمال ان یکون الولد من غیرہ بالوطی عن شبہۃ کما اذا نفی اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف وہذا لان الاصل فی النسب الفراش الصحیح والفاسد ملحق بہ فنفیہ عن الفراش الصحیح قذف حتی یظہر الملحق بہ ویشترط طلبہا لانہ حقہا فلا بد من طلبہا کسائر الحقوق۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضرور ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ زوجہ ایسی عورت ہو جسکے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے ہے پس زوجہ کا محصنہ ہونا ضرور ہے اور فرزند کا انکار کر لینے سے بھی لعان واجب ہوتی ہے کیونکہ جب اسنے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلا کھلی اسکو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں وطی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اسکے مشہور باپ سے مٹایا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح زنا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو اور بستر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہے پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مٹایا تو یہ تہمت لگانا قرار دیا جائیگا جبتک یہ ظاہر نہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہے یعنے خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہوا کیونکہ لعان کرانا اسی کا حق ہے تو دوسرے حقوق کیطرح اسمیں بھی اسکا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منہ حبسہ الحاکم حتی یلاعن او یکذب نفسہ۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتاوے۔ لانہ حق مستحق علیہ وہو قادر علی ایفائہ فیحبس بہ حتی یاتی بما ہو علیہ او یکذب نفسہ لیرتفع السبب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اسکو یہ قدرت حاصل ہے کہ اسکو پورا کرے تو اسکے عوض قید کیا جائیگا یہانتک کہ یا تو وہ اسکو پورا کرے یا اپنے آپ کو جھٹلاوے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے۔ ولو لاعن وجب علیہا اللعان لما تلونا من النص الا انہ یبتدأ بالزوج لانہ ہو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا بدلیل نص قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کیجائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنعت حبسہا الحاکم حتی تلاعن او تصدقہ لانہ حق مستحق علیہا وہی قادرۃ علی ایفائہ فتحبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتاوے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اسکو پورا کر سکتی ہے تو اسکے عوض قید کیجائیگی۔ واذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا فی قذف فقذف امرأتہ فعلیہ الحد لانہ تعذر اللعان لمعنی من جہتہ فیصار الی الموجب الاصلی وہو الثابت بقولہ تعالی والذین یرمون المحصنات الآیۃ واللعان خلف عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد مارا گیا ہو پس اسنے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا ممتنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اسپر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الٰہی ثابت ہے کہ فرمایا والذین یرمون المحصنات الآیۃ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگاویں اور گواہ نہوں تو انکو اسی کوڑے مارو اور انکی گواہی ہمیشہ کیلیے کبھی قبول نکرو الآیۃ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان کان من اہل الشہادۃ وہی امۃ او کافرۃ

ومحدودۃ فی قذف او کانت لا یحد قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ ولا لعان لانعدام اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا وامتناع اللعان لمعنی من جہتہا فیسقط الحد کما اذا صدقتہ — اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی بایں طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اُسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اُسکے قول کی تصدیق کرے۔

والاصل فی ذلک قولہ علیہ السلام اربعۃ لا لعان بینہم وبین ازواجہم الیہودیۃ والنصرانیۃ تحت المسلم والمملوکۃ تحت الحر والحرۃ تحت المملوک — اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہیں جنہیں اور انکی زوجہ میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو ف اس حدیث کو ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ضعف ہے لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م فرع — ولو کانا محدودین فی قذف علیہ الحد — اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔

وصفۃ اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشہد اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتہا بہ من الزنا ویقول فی الخامسۃ لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رماہا بہ من الزنا یشیر الیہا فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انہ لمن الکاذبین فیما رمانی بہ من الزنا وتقول فی الخامسۃ غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین فیما رمانی بہ من الزنا — اور لعان کا بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کرکے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہی دے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالے کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اسمیں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور پانچویں بار کہے کہ اسپر اللہ تعالے کی لعنت ہو اگر وہ اس عورت کو زنا کا عیب لگانے میں جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناکاری کا عیب لگایا اسمیں یہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے اور پانچویں بار کہے کہ اسکے جو عیب زناکاری کا مجھکو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں سے ہو تو اسپر اللہ تعالے کا غضب ہو ف یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔

والاصل فیہ ما تلوناہ من النص — اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف یعنی قولہ تعالے والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم الآیۃ پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اسمیں شوہر نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اُسکی طرف اشارہ کر دیا۔ وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یاتی بلفظۃ المواجہۃ یقول فیما رمیتک بہ من الزنا لانہ اقطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی الکتاب ان لفظۃ المغایبۃ اذا انضمت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال — اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے ادا کرے یعنی یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھکو لگایا کیونکہ اسمیں احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اُسکی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا ف اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال و اذا التعنا لا تقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفر رح تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة
بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساک بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی
منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلک الملاعن عند النبی علیه السلام کذبت علیها یا رسول الله ان امسکتها هی
طالق ثلثا قاله بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہ ہوجائیگی
جبتک کہ قاضی دونوں میں تفریق نہ کرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہوجائیگی کیونکہ حدیث سے
ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف
رکھنے کو فوت کرتا ہے تو شوہر پر لازم آیا کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اسکا قائم مقام
ہوگیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے
لعان کرکے کہا تھا کہ یارسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹھ باندھا پس یہ تین طلاق
سے طالقہ ہے - اسنے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے ف - یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے عویمر عجلانی کے قصہ ملاعنت
میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہوگیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعنت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہوں اور انمیں
تفریق کر دیجائے اور یہی حضرت علی و ابن مسعود و عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے م ف - وتکون الفرقة تطلیقة بائنة
عند ابی حنیفة و محمد رح - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائنہ ہوگی یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے - لان فعل القاضی
انتسب الیه کما فی العنین و هو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسف رح هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام
المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حکم لها ولا یجتمعان
ما داما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولا حکمه بعد الاکذاب فیجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب
ہوگا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر
اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہونگے - یہ دائمی حرمت پر نص ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور
ہم بھی مانتے ہیں کہ جبتک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہونگے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں رہا
اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہو سکتے ہیں - ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبه والحقه بامه - اور
اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دیگا اور بچہ کو
اسکی ماں کے ساتھ لاحق کریگا - وصورة اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشهد بالله انی لمن الصادقین
فیما رمیتک به من نفی الولد وکذا فی جانب المرأة - اور ایسے لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ
میں اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اس بات میں کہ جو میں نے تجھے بچہ کے
نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی ف - یعنی عورت یوں کہیگی کہ میں اللہ تعالی کی قسم
کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تونے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹھ بولنے والوں میں سے ہے - ولو
قذفها بالزنا ونفی الولد ذکر فی اللعان الامرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منه ویلحقه بامه - اور اگر شوہر نے زوجہ
کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کیجاوینگی پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی
کرکے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے - لما روی ان النبی علیه السلام نفی ولد امرأة هلال ابن امیة عن هلال

والحقہ بہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے
اسکی ماں سے لاحق کیا قصہ۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یون روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین مین سے ایک شخص
ہین جنکی توبہ اللہ تعالے نے قرآن مین بقولہ تعالی وعلی الثلثۃ الذین خلفوا الآیۃ نازل فرمائی ہے یہ رات کو اپنے کھیت سے اپنے
گھر آئے یہان اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھون سے دیکھا اور کانون سے سنا پس صبح تک کچھ نہین بولے یعنے
وہ بھاگ گیا اور اسکا پیچھا نہ کیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین نے اپنی آنکھون دیکھا اور کانون سنا ہے
پس آپکو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت مین ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت
دیکھکر گواہ کون شخص لاسکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لا یا تیری پیٹھ پر حد پڑیگی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین
سچا ہون اور عنقریب اللہ عزوجل نازل فرمائیگا جو میری پیٹھ کو حد سے بچاوے پھر اسکے بعد جبرئیل نازل ہوئے ان آیات کو
ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات اسکے آخر تک پس جب آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھکو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشایش نکالدی۔ ہلال نے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھکو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر انکی عورت کو بلوایا
جب وہ آئی تو دونون کو آیات پڑھکر سنائین اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان
ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ مین نے اسپر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہین بلکہ جھوٹا ہے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ ان دونون مین لعان کراؤ پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اسطے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیان دین
کہ وہ سچ بولنے والون مین سے ہے پھر جب پانچوین بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالی
سے تقوی رکھو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچوان کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال
نے عرض کیا کہ اللہ مجھکو اللہ تعالی اس کلمہ پر عذاب نہین فرمائیگا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچایا پس پانچوان کلمہ ادا کیا کہ اگر
وہ جھوٹون مین سے ہو تو اسپر اللہ تعالے کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اسطے اللہ تعالے کی قسم کے
ساتھ چار گواہیان دین کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والون سے ہے پھر جب پانچوین کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ
اری تو اللہ تعالے سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے
پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ مین ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نکرونگی پس پانچوان کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد
سچ بولنے والون سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونون مین جدائی کردی
اور حکم دیدیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو
یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اسپر حد واجب ہوگی اور حکم دیدیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ و سکنہ نہین ہے اس جہت سے کہ ان
دونون کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔ اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو
تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحماء کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان
نکلے جو آپ نے شریک ابن سحماء کی صورت مین بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم
الٰہی دربارہ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو مین اس عورت کے حق مین کرتا جو کرتا عکرمہ نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر کا
حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہین پکارا جاتا تھا۔ رواہ ابوداؤد واحمد والاصل فی الصحیح۔ بالجملہ اس حدیث سے ثابت
ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کردیا۔ ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر
علیہ مقصودہ فیتضمنہ القضاء بالتفریق۔ وعن ابی یوسف رح ان القاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ

من نسب الاب لانہ ینفک عنہ بل بدون ذکرہ - اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹا دے کہ اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے ف یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اُسکے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہوا وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور صریح بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اُسکی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اُسکا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اُسکا ذکر کرنا ضرور ہے - فان عاد الزوج و اکذب نفسہ حدہ القاضی لاقرارہ بوجوب الحد علیہ - پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بتایا تو قاضی اُسکو حد قذف مارے کیونکہ اُسنے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا - وحل لہ ان یتزوجہا وہذا عندہما لانہ لما حد لم یبق اہل اللعان فارتفع حکمہ المنوط بہ وہو التحریم - اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اُسکو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اسکے ساتھ بندھا ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اُٹھ گیا ف اور مبسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جانا اُسوقت ہے کہ عیب زنا لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اُسپر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہوگی وکذلک ان قذف غیرہا فحد بہ - اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جسکے عوض حد مارا گیا ف تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے - لما بینا - بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا - وکذا اذا زنت فحدت لانتفاء اہلیۃ اللعان من جانبہا - اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جسکے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ف اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اسکے ساتھ وطی نہیں کی کہ اُسپر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اُسکو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اصلی حد ہے کیونکہ رجم اسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اُسکے ساتھ وطی کیجائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا - واذا قذف امرأتہ وہی صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانہ لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیا فکذا لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ - اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو جو بالغہ نہیں ہے یا مجنونہ ہے زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے ولذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ - اور اسیطرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں ہے کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے - وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانہ یتعلق بالصریح کحد القذف وفیہ خلاف الشافعی رح وہذا لانہ لا یعری عن الشبہۃ والحدود تندری بہا - اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور حدود کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیجاتی ہیں - واذا قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان - اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھسے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہوگا - وہذا قول ابی حنیفۃ وزفر لانہ لا یتیقن بقیام الحمل فلم یصر قاذفا - اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رح اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت

ہو اقل من ستۃ اشہر وہو معنی ما ذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عندہ فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا
فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانہ قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشرط -
اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ حمل کی نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا
ہو اور یہی معنی اس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہمکو حمل موجود ہونے کا یقین ہوگیا تو تہمت لگانا متحقق
ہوگیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کہا گیا پس گویا اسنے کہا کہ اگر
تجھے حمل ہو تو وہ مجھسے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ف۔ کیونکہ شرط تو خطر میں ہوتی ہے کہ شاید
واقع ہو یا نہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنے اگر زنا کیا تو وہ واقع ہوگیا اسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہہ کے ساتھ قذف نہیں
تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہوا - فان قال لہا زنیت وہذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حیث ذکر
الزنا صریحا - اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا
کیونکہ اسنے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا - ولم ینف القاضی الحمل - اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نکریگا - وقال
الشافعی ینفیہ لانہ علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہا حاملا - اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں
عیب لگایا تھا - ولنا ان الاحکام لا تترتب علیہ الا بعد الولادۃ لتمکن الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ
عرف قیام الحبل بطریق الوحی - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہوجاے کیونکہ پیدا ہونے
سے پہلے شبہہ موجود ہے یعنے شاید حمل نہو بلکہ مرض سے خون جمع ہوگیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کرلیا تھا - واذا نفی الرجل ولد امرأتہ عقیب الولادۃ او
فی الحالۃ التی تقبل التہنئۃ وتبتاع آلۃ الولادۃ صح نفیہ ولاعن بہ وان نفاہ بعد ذلک لاعن ویثبت
النسب ہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ
ولا یصح فی مدۃ طویلۃ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانہ اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للتامل
واحوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ وہو قبولہ التہنئۃ او سکوتہ عند التہنئۃ او ابتیاعہ متاع الولادۃ
او مضی ذلک الوقت وہو ممتنع عن النفی ولو کان غائبا ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعتبر المدۃ التی ذکرناہا
علی الاصلین - اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کیجاتی یا پیدائش
کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنے نسب ثابت نہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کریگا اور اگر اسکے بعد نفی کی تو
لعان کریگا مگر نسب ثابت رہیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا
صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہمنے تھوڑے اور بہت کے
درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدایش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ
معنی نہیں اسواسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہو اور اسمیں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں
تو ہمنے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نکرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اسنے مبارکباد قبول کی یا مبارکبادی دیے جانے
کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں کہ خریدی جاتی ہیں انکو خریدا یا ایسا وقت اس حالت سے گذر گیا کہ اسمیں
بچہ سے انکار نہیں کیا - اور اگر شوہر غائب ہوا اور اسکو ولادت کا حال معلوم نہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہمنے اصل امام دونوں صاحبوں
کے اصلوں پر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہاں معتبر ہوگی ف۔ یعنی جسوقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت ابھی

جنی ہے پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گذر جائے کہ جس میں مبارکبادی قبول کرے تو بچہ کا انکار نہیں کر سکتا۔ **قال واذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفی الاول واعترف بالثانی یثبت نسبہما لانہما توأمان خلقا من ماء واحد**۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب زوجہ دو بچوں کو ایک ہی پیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچے توأم یعنی جوڑواں ہیں جو ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ **وحد الزوج**۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائیگی **لانہ اکذب نفسہ بدعوی الثانی**۔ کیونکہ اسنے دوسرے بچہ کے نسب کا دعوی کرکے اپنے آپکو جھوٹا بتلایا اسلئے گویا اقرار کر لیا کہ میں نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹی لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حد قذف ماری جائیگی۔ **وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبہما لما ذکرنا ولاعن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفۃ سابق علی القذف فصار کما اذا قال انہا عفیفۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ہذا**۔ اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں جوڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کریگا کیونکہ اسنے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں پھرا حالانکہ زوجہ کی عفیفہ ہونے کا اقرار اسکو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہو گیا پس یہ صورت ہو گئی کہ اسنے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عفیفہ ہے پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اسکو ایسی کہتا تو اسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اسنے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔ ف۔ محیط و مبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مرا یا مار ڈالا گیا تو دونوں اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر زوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کریگا اور دونوں بچوں کا نسب اسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دیگئی پس اسنے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالی تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اسکو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اسکو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہا کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھ سے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کا ذکر نہیں کیا تو اسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسیطرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی واشہب نے کہا کہ لعان کا دوہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اسکی نفی کی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہانتک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قادر ہونے سے باز ہو باوجودیکہ آلہ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر ثیبہ پر قادر نہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہو اسکے حق میں عنین ہے حتی کہ اس عورت کو اختیار ہے کہ حاکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ مجبوب وہ شخص جسکے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونوں خصیے نکالے گئے یا کوفتہ ہوں۔ م ع۔ **واذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ**۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عنین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اسکو ایک سال کی مہلت دیگا ف یہ مہلت اسوقت سے ہوگی جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی چاروں ائمہ فقہا اور جمہور علما کا قول ہے اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہے ع۔ اور ظاہر مذہب میں یہ سال قمری ہوگا اور فتوی اسپر کہ سال شمسی معتبر ہے گا جیسے عینی نے کہا ہے بیان سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہے مگر اسمیں سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہونگے اسی پر فتوی ہے اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے ت د۔ فان وصل الیہا فبہا والا فرق بینہما اذا طلبت المرأۃ ذلک۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کرلی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونوں میں تفریق کردیگا بشرطیکہ عورت اسکی درخواست کرے۔ ہکذا روی عن عمر و علی و ابن مسعود رض۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم مروی ہے ف۔ چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب فی العنین یعنی سعید ابن مسیب کہتے ہیں کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اسکو ایک سال کی مہلت دیجاوے اور معمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتدا اس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اسقدر زیادہ ہے کہ پھر جب سال گذر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے ان دونوں میں جدائی کردی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ابو خالد احمر از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونوں میں تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علماء ثقات میں سے ہیں اور یہی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیے م ت ع۔ ولان الحق ثابت لہا فی الوطی ویحتمل ان یکون الامتناع لعلۃ معترضۃ ویحتمل لآفۃ اصلیۃ فلا بد من مدۃ معرفۃ لذلک وقدرناہا بالسنۃ لاشتمالہا علی الفصول الاربعۃ فاذا مضت المدۃ ولم یصل الیہا تبین ان العجز بآفۃ اصلیۃ ففات الامساک بالمعروف ووجب علیہ التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ ففرق بینہما ولا بد من طلبہا لان التفریق حقہا۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے حق ثابت ہے اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا شاید کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہوگئی ہے اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہے کہ یہ آفت عارضی ہے یا اصلی ہے پس ہمنے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چاروں فصلیں ہوتی ہیں یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گذر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہوگیا کہ اصلی آفت کی وجہ عاجز ہے تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑکر روانہ کرنا واجب ہوا پس جب شوہر نے خود ایسا نکیا تو قاضی نے اسکا قائم مقام ہوکر دونوں میں تفریق کردی اور اسمیں عورت کی درخواست ضرور ہے کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ وتلک الفرقۃ تطلیقۃ بائنۃ لان فعل القاضی اضیف الی فعل الزوج فکانہ طلقہا بنفسہ وقال الشافعی رح ہو فسخ لکن النکاح لا یقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنۃ لان المقصود وہو دفع الظلم عنہا لا یحصل الا بہا لانہا لو لم تکن بائنۃ تعود معلقۃ بالمراجعۃ۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ

ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صرف بائنہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنہ نہ ہو جائے تو شوہر
کی رجعت کر لینے سے پھر وہ لٹکی رہیگی۔ ولہا کمال مہرہا ان کان خلا بہا فان خلوۃ العنین صحیحۃ۔ اور عورت کو درست
اُسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اُسکے ساتھ خلوت کیا ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ وتجب العدۃ لما بینا
من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً بوجہ اُس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف یعنی باب المہر
میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اُس وقت ہے کہ شوہر اقرار کرے کہ میں اس عورت تک
نہیں پہونچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأۃ فی الوصول الیہا فان کانت ثیبا فالقول قولہ مع یمینہ
لانہ ینکر استحقاق حق الفرقۃ والاصل ہو السلامۃ فی الجبلۃ۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے وطی واقع ہونے میں اختلاف
کیا پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور پیدائشی
خلقت میں اصلیت یہ ہے کہ تندرستی ہو ف تو جب اُسنے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول
قبول ہوگا مگر اس سے قسم لیجاویگی۔ ثم ان حلف بطل حقہا وان نکل یؤجل سنۃ پھر اگر شوہر نے قسم کھا لی تو عورت
کا حق باطل ہو گیا اور اگر اُسنے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دیجاویگی ف یعنی اس مرتبہ اول ہی میں
اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دیجاویگی۔ وان کانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر اجل سنۃ لظہور
کذبہ۔ اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتیں اُسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت
باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیجاوے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف
لا حق لہا وان نکل یؤجل سنۃ وان کان مجبوبا فرق بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فائدۃ فی التاجیل
اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اُسکے شوہر سے قسم لیجاویگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اُسنے
قسم سے انکار کیا تو اُسکو ایک سال مہلت دیجاویگی جیسے عنین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق
کر دیجاویگی بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والخصی یؤجل کما یؤجل العنین
لان وطیہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دیجاویگی جیسے عنین کو دیجاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی امید ہے
ف یعنی آلہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اُس میں وطی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العنین سنۃ وقال قد جامعتہا
وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر خیرت لان شہادتہن تایدت بمؤید وہی البکارۃ۔ اور جب عنین کو
ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اُسنے دعوی کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت باکرہ نے انکار کیا تو اسکو
عورتیں دیکھیں پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کیجاویگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے
سے قوی ہو گئی۔ وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیرت لتایدہا بالنکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا
کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لیجاویگی پس اگر اُسنے انکار کیا تو عورت مختار کیجاویگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اُسکی تائید ہو گئی
وان حلف لا تخیر وان کانت ثیبا فی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار
نہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ف یعنی شوہر اس
امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت میں عضو
سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار لانہا رضیت ببطلان حقہا وفی التاجیل تعتبر
السنۃ القمریۃ ہو الصحیح ویحتسب بایام الحیض وبشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحتسب بمرضہ ومرضہا لان
[illegible]

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت مہلت میں سال
قمری معتبر ہے یہی صحیح قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود
ضرور ہے۔ اسیطرح مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ
ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے اسی واسطے امام محمد نے اصل میں سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی۔ ا
ولوالجی نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے
پھر ماہ رمضان و ایام حیض جو سال کے اندر پڑیں وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیئے جائینگے کیونکہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کیا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں
مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاوینگے اور اسی پر فتویٰ ہے
م۔ واذا کان بالزوجۃ عیب فلا خیار للزوج۔ اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے
ف۔ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسۃ وہی الجذام والبرص والجنون
والرتق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ پانچ عیبوں کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام۔ دوم برص۔ سوم جنون
چہارم رتق۔ پنجم قرن۔ ف۔ رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہو۔ قرن یہ کہ فرج پر ہڈی وغیرہ کے
اسقدر تنگ ہو کہ آلۂ ذکر داخل ہونے کی راہ نہو۔ لانہا تمنع الاستیفاء حسا وطبعا۔ کیونکہ ایسا امراض بوجہ حسی نفرت
طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہیں ف۔ کیونکہ جب عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہیں چاہتی اور وطی
کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع مؤید بالشرع قال علیہ السلام
فر من المجذوم فرارک من الاسد۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تائید فرمائی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے ف۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور
دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو راستہ میں کہلا بھیجا
کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہم نے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھکر فرمایا کہ تو اپنے
گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلعم نے جس مجذوم
کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب
الفسخ فاختلالہ بہذہ العیوب اولی۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتا ہے
تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیبوں سے جب خلل کیساتھ نفع لینا موجود ہے تو بدرجہ اولیٰ نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ وہذا لان
الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التمکن وہو حاصل۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے
اور استحقاق صرف اسقدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے ف۔ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نکرے تو اسکو
اختیار ہے کہ طلاق دیدے ورنہ رتق و قرن میں کبھی علاج ہو سکتا ہے اور عنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق
دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کرے مترجم کہتا ہے کہ اور سے تمتع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہوا پس اسکو طلاق
دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ عیب اور جنون ہونا اور مانند اسکے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے
اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار
ہے م۔ واذا کان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خیار لہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہا
الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہیں ہو اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہو۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الجب و العنۃ بخلاف جانبہ لانہ متمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہو برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور کرنے پر اسطرح قادر ہو کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے ف۔ پس اگر مذہ دم شوہر کی صورت میں مثلا زوجہ کو فسخ کا اختیار نہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اسمیں اسکے حق میں ضرر ظاہر ہو۔ ولہما ان الاصل عدم الخیار لما فیہ من ابطال حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ زوجہ کو اختیار نہونا یہی اصل ہو کیونکہ اختیار ہونے میں شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہو ف۔ اگر وہ تم ہو کہ یہی مجبوب و عنین میں لازم آویگا حالانکہ وہاں بالاتفاق زوجہ کا اختیار مسلم ہو تو جواب دیا۔ وانما یثبت فی الجب و العنۃ لانہما یخلان بالمقصود المشروع لہ النکاح۔ اور مجبوب و عنین کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار ثابت ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصود نہ رہا جسکے لیے نکاح کرنا مشروع ہوا ہو۔ وہذہ العیوب لاتخل بہ فافترقا والعیوب اخرہ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقصود میں مخل نہیں ہیں پس عنین و مجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب ف۔ اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو نادر شمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہو جیسے اولاد کے حق میں خوف ہو لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہو واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدۃ

یہ باب عدت کے بیان میں ہو۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک متعہ زائل ہونے کے بعد اسکو انتظار میں گذارنے لازم ہوں۔ تحقیق اسطرح کہ وہ مدخولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہو کہ جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہو فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امراتہ طلاقا بائنا اور رجعیا او وقعت الفرقۃ بینہما بغیر طلاق وہی حرۃ ممن تحیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونوں میں جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو جنکو حیض ہوتا ہو تو اسکی عدت تین حیض ہیں ف۔ یعنی جبکہ آزاد عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا یا شوہر کفو نہیں تھا اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ وہ مرتد ہوگیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالے والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا والمطلقات الآیہ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس کو تین حیض انتظار میں رکھیں ف۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزریں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہیں کرسکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کرسکتا۔ والفرقۃ اذا کانت بغیر طلاق فہی فی معنی الطلاق لان العدۃ وجبت للتعرف عن براءۃ الرحم فی الفرقۃ الطارئۃ علی النکاح وہذا یتحقق فیہا۔ اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہو کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اسمیں رحم کو حمل سے پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہو اور یہ معنی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء الحیض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قروء سے حیض مراد ہیں۔ وقال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہیں ف۔ یعنی تین طہر گذریں تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قروء دونوں معنی میں حقیقت ہو ف۔

یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہر ہیں۔ اذ ہو من الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد
میں سے ہے یعنی اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولا ینتظمہما جملۃ
للاشتراک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف۔ اور
مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص یہاں تو باہم ضد ہیں تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں
پس لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ والحمل علی الحیض اولی۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہتر ہیں
اما عملا بلفظ الجمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یوقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض
مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قروء لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہیں اسواسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لیں
اور طلاق خود طہر میں دیجاتی ہے تو جمع نہیں رہیگا ف۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ
کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نکرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدت
دراز ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولانہ معرف لبراءۃ الرحم وہو المقصود۔ یا اس وجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی
رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے ف۔ کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقولہ علیہ السلام وعدۃ الامۃ
حیضتان۔ یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں ف۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور
باب الطلاق سے کچھ پہلے گذری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے
ہے کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیلتحق بیانا بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا ف۔ یعنی جب
قرآن میں لفظ قروء وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو
اس حدیث سے معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہوگیا۔ وان کانت ممن لاتحیض من
صغر او کبر فعدتہا ثلثۃ اشہر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بڑھاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی
عدت تین مہینہ ہیں ف۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقولہ تعالے واللائی یئسن من المحیض من نسائکم
الآیۃ۔ یعنی اللہ تعالے نے ایسی عورتوں کے لیے جنکے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔
وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغہ ہوگئی مگر ہنوز اسکو کچھ حیض نہیں آیا
ف۔ تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخر الآیۃ۔ بدلیل آخر آیت کے ف۔ یعنی قولہ تعالے واللائی لم یحضن الآیہ۔
وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے ف۔ یعنی اگر
حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مرگیا غرضکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس
اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گذر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گذری۔ لقولہ
تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن۔ ف۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنیں۔ یہ سب
اس صورت میں کہ عورت آزاد ہو۔ وان کانت امۃ فعدتہا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو
حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں ف۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر
دو طلاقیں دیں تو اسکی طلاقیں سب ہوگئیں اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو
دو حیض آجاویں تو عدت پوری ہوگئی حتی کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرق منصف والحیضۃ لاتتجزی۔
اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکملت فصارت

حیضتین - پس وہ پورا ہوگیا تو دو حیض ہوگئے - والیہ اشار عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت لجعلتہا
حیضۃ ونصفا - اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھسے ہوسکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور
نصف حیض کر دیتا ف - یعنی باندی کی عدت در اصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس علت
سے وہ دو حیض ہوگئے - تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف ممکن
نہیں ہوتا - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت
کیا ہے - وان کانت لا تحیض فعدتہا شہر ونصف - اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی
عدت ڈیڑھ مہینہ ہے ف - کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے - پھر حیض نہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت
بوڑھی ہوجانے سے ہو یا اسکی عمر پندرہ برس کی ہوجاوے مگر حیض نہیں آتا ہے تو بصورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے - لانہ متجزی
فامکن تنصیفہ عملا بالرق - کیونکہ مہینوں کا جزو ہوسکتا ہے تو اسکو آدھا کرنا ممکن ہوا تاکہ مملوکیت پر عمل کیا جاوے -
ف - یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نصف کی مستحق ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہوسکتا ہے
پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہے - وعدۃ الحرۃ فی الوفاۃ اربعۃ اشہر وعشر - اور
آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے - لقولہ تعالے والذین یتوفون منکم ویذرون
ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا - یعنی اللہ تعالے نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مریں اور ازواج
چھوڑیں تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں - وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام - اور باندی کی
عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے - لان الرق منصف - کیونکہ مملوک ہونا آدھا کرتا ہے - وان کانت
حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حمل جنے ف - پس معلوم ہوا کہ
اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رانڈ ہونے کے وقت حاملہ نہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت
وضع حمل پر پوری ہوجائیگی حتی کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی اور اگر
اسوقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جنا تو اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا - لاطلاق قولہ تعالے
واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - یعنی اللہ تعالے نے مطلقا ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں
کی مدت عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنیں ف - یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے
وقال عبد اللہ بن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ
اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کرسکتا ہوں کہ سورہ نساء بعد اس
آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں ہے ف - تو سورہ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مریں اور اپنی زوجات کو بغیر
حمل کے چھوڑیں تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ
قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے - وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہ
لانقضت عدتہا وحل لہا ان تتزوج - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حمل
کیا کہ ہنوز اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گذر گئی اور اسکو حلال ہوگیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے
ف - رواہ مالک فی الموطا - یعنی مثلا حاملہ عورت پورے دنوں تک پہونچی کہ اسی میں اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز
دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہوگئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرلے - واذا
ورثت المطلقۃ فی المرض فعدتہا ابعد الاجلین - اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت مین طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اُسکی عدت دونون مدتون مین سے دراز مدت ہوگی ف۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض مین بیمار ہے کہ جس سے وہ آخر مرگیا اور اسکی زوجہ حاملہ نہین ہے پس شوہر نے حالت مرض مین اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہین گذری کہ شوہر مرگیا حتی کہ عورت اسکی وارث ہوئی غرضکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دونون عدتون کی مدت مین سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن مین ہوگئے تو مدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد اور یہ حکم امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہین ف۔ خواہ چار ماہ دس روز مین پورے ہون یا اس سے زیادہ یا کم مین۔ ومعناہ اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان رجعیا فعلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقین دی گئی ہون۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتہا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہوگیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ وانما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ۔ اور وفات کی عدت جبھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ف۔ حالانکہ ایسا نہین ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہوگیا۔ الا انہ بقی فی حق الارث لافی حق تغییر العدۃ بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق مین یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق مین باقی نہین رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلیے کہ رجعی طلاق مین ہر طرح سے نکاح باقی ہے ف۔ لیکن اسمین خدشہ ہے کہ شاید فرار کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ ولہما انہ لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدۃ احتیاطا فیجمع بینہما۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق مین نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق مین بھی باقی رکھا گیا پس دونون مین جمع کیا جاوے ف۔ اسطرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہوجاوے تو اسی پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو۔ پھر یہان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہوگیا تو بھی اسکی زوجہ پر عدت جدائی لازم ہے۔ ولو قتل علی ردتہ حتی ورثتہ امرأتہ فعدتہا علی ہذا الاختلاف۔ اور اگر اسکا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کر ڈالا گیا حتی کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے ف۔ یعنی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات مین سے جو زیادہ پڑے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ وقیل عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ لاترث من الکافر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسواسطے کہ میراث کے حق مین شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت مین نکاح باقی نہین ٹھہرایا گیا اسواسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہین ہوتی ہے ف۔ بلکہ جسوقت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی طرف سے جدائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہین کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہین ملتا ہے جیسے برعکس نہین جائز ہے۔ فان اعتقت الامۃ فی عدتہا من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت مین آزاد کی گئی تو اسکی عدت منتقل ہوکر آزاد عورتون کی عدت پر ہوجائیگی ف۔ یعنی مثلاً زید کے نکاح مین خالد کی باندی ہے پس زید نے اسکو

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہو کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجاے باندیوں کی عدت کے آزاد عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجہ۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وہی مبتوتۃ او متوفی عنہا زوجہا لم تنتقل عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاق کی عدت میں ہو یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہو تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزاد عورتوں کی عدت پر نہ ہو جائیگی۔ لزوال النکاح بالبینونۃ او الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے ف۔ تو اب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت آئسۃ فاعتدت بالشہور ثم رأت الدم انتقض ما مضی من عدتہا وعلیہا ان تستأنف العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے ناامید ہو پس تین مہینوں سے عدت پوری کر لی پھر خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اسکی عدت میں سے گزری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہوا کہ نئے سرے سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذا رأت الدم علی العادۃ لان عودہا یبطل الایاس ہو الصحیح فظہر انہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا ناامیدی کا حکم باطل کرتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینوں کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی ف۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیجاوے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا بڑھاپے کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے ناامید ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت ناامید ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ وہذا لان شرط الخلفیۃ تحقق الیاس وذلک باستدامۃ العجز الی الممات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے ناامیدی متحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے ف۔ حالانکہ یہاں اسنے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بوڑھے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے ف۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجاے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ جبھی کارآمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائب کے واسطہ سے جبھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعتد بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے ناامید ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے ف۔ یعنی نئے سرے سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحرزا عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو ف۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض ہیں یا مہینے ہیں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اسمیں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوحۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا ف۔ پھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ والموطوءۃ بشبہۃ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ف۔ یعنی نکاح نہیں ہوا اگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کر لی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عدتہما الحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے ف۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم لا لقضاء حق النکاح والحیض ہو المعرف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے ف۔ پس سواے حیض کے

مہینون سے یہ عدت نہوگی - حتی کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل نہو یا آیسہ ہو تو کچھ بھی واجب نہین ہی - واذا مات مولی
ام الولد عنہا او اعتقہا - اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوگئی ہو اس باندی کو چھوڑکر مرگیا یا اسکو آزاد
کردیا ف یعنی مرا نہین بلکہ زندگی مین اسکو آزاد کردیا - فعدتہا ثلث حیض - تو اسکی عدت تین حیض ہین ف
کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہی - وقال الشافعی حیضۃ واحدۃ لانہا تجب بزوال ملک الیمین
فشابہت الاستبراء - اور شافعی رح نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہی اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل
ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی ف یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی
تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہی پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا ایسی
مشابہت سے مولی کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہی تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی - ولنا انہا
وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ وہ
فراش نہین رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی ف پس اسمین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے
استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہین ہی کیونکہ استبراء مین نئی ملک پیدا ہوتی ہی اور یہان ملکیت زائل ہوگئی تو دونون مین
کچھ مناسبت نہین - ثم امامنا فیہ عمر رض فانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض - پھر اس حکم مین ہمارے امام حضرت
عمر رضی اللہ عنہ ہین کہ اُنھون نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہین ف یہ روایت غریب ہی لیکن ابن ابی شیبہ
نے عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن یحیی بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کیجاے تو
تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب مین لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم
دیا ہی اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط مین حضرت علی و ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور
علماء سے روایت کیا اور اُنکی اقتدا کافی ہی - ولو کانت ممن لا تحیض فعدتہا ثلثۃ اشہر کما فی النکاح - اور اگر ام ولد
ایسی عورت ہو جسکو حیض نہین آتا ہی تو اُسکی عدت تین مہینے ہین جیسے نکاح مین ہوتا ہی ف یعنی جیسے نکاح زائل
کرنے مین ایسی عورت کی عدت تین مہینے ہوتے ہین اسیطرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ
حیض آنے سے آیسہ ہو تو تین مہینے سے عدت پوری کرے - واذا مات الصغیر عن امرأتہ وبہا حبل فعدتہا ان
تضع حملہا - اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہی تو اُسکی عدت یہ ہی کہ وضع حمل کرے - وہذا
عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف عدتہا اربعۃ اشہر وعشر وہو قول الشافعی - اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا
قول ہی اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہی اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف اور یہی امام مالک و احمد
کا قول ہی - لان الحمل لیس بثابت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت - اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر کو
سے ثابت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو ف اور عامہ مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اسطرح ہوگا کہ
موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی اصح ہی - ن - اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہی کہ وقت موت سے چھ مہینہ
کے اندر پیدا ہو - ف ظ - خلاصہ یہ ہی کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہو تو بالاتفاق اُسکی عدت چار مہینہ دس روز
ہین اور اگر بعد موت کے حمل رہجاے تو بھی یہی حکم ہی پس جب شوہر صغیر تھا تو بلاشک یہ حمل اُسکے نطفہ سے نہین ہی تو ایسا
ہوگیا کہ گویا بعد موت کے کسیکا حمل رہگیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی - ولہما اطلاق قولہ تعالی واولات
الاحمال فصرت المدۃ او طالت لا لتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشہر مع وجود الاقراء لکن لقضاء
حق النکاح وہذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانہ وجبت العدۃ بالشہور

فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدرۃ بمدۃ الحمل فافترقا ولا یلزم امرأۃ الکبیر اذا حدث لہا الحبل بعد الموت لان النسب یثبت منہ فکان کالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کریں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع پر ہے خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اسواسطے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جاوے کیونکہ عدت وفات مہینوں کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لیے مشروع ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اُسکے نطفہ سے حمل نہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے متغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنے جس وقت وہ صغیر مرا اسوقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدون تغییر کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اسپر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہیں آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اُسکی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا ف۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اسکی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہے لیکن انکی عدت حیض سے نہیں مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیئے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اسکی زوجہ بھی جس حالت میں ہے اُسکے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینے دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہو جاوے تو چاہیئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اسکا حمل اپنے شوہر کا نہیں ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینے دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ میں کیوں تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اسوقت اسکی زوجہ کو حمل ظاہر نہیں ہے حتی کہ مہینوں سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اسکو حمل ہے تو تغیر کرکے اُسکی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حمل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اُسکے حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یثبت نسب الولد فی الوجہین۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اُسکا نسب دونوں صورتوں میں ثابت نہوگا ف۔ یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اُسکی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں صغیر سے اُسکا نسب ثابت نہوگا۔ لان الصبی لا ماء لہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور۔ کیونکہ صغیر کے نطفہ نہیں ہوتا تو اُسکی طرف سے حمل بھی متصور نہیں ہے اور نکاح کو وطی کا قائم مقام وہاں کرتے ہیں جہاں وطی متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض لم تعتد بالحیضۃ التی وقع فیہا الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تو عورت اس حیض کو جسمیں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نکرے۔ لان العدۃ مقدرۃ بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنہا۔ کیونکہ عدت میں تین پورے حیض مفروض ہیں تو اس سے کمی نہ کیجائیگی ف۔ یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ واذا وطئت المعتدۃ بشبہۃ فعلیہا عدۃ اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تراہ المرأۃ من الحیض محتسبا منہما جمیعا واذا انقضت العدۃ الاولی ولم تکمل الثانیۃ وہذا عندنا۔ جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت میں تھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھکر شبہہ مین اُس سے وطی کرلی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونون عدتین ایک
دوسرے مین داخل ہوجائینگی پھر عورت جو حیض دیکھیگی وہ ان دونون عدتون مین شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہوچکی
حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہین ہوئی ہو تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہو اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہو ف
مثلاً طلاق بائن کی عدت مین ایک حیض گذر جانے کے بعد اُس سے شبہہ مین وطی کی گئی تو ایسا دوسری عدت تین حیض کی
واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت
کا تیسرا ہوگا حتی کہ پہلی عدت گذر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہو لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہہ
مین وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جسنے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے مہینون
کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونون عدتین ایک ہی جنس کی ہون بہرحال ہمارے اجتہاد مین دونون باہم ایک
دوسرے مین داخل ہوجائینگی ع م - وقال الشافعی رح لا تتداخلان لان المقصود ہو العبادۃ فانہا
عبادۃ کف عن التزوج والخروج فلا تتداخلان کالصومین فی یوم واحد ولنا ان المقصود التعرف
عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدۃ فتتداخلان ومعنی العبادۃ تابع الاتری انہا تنقضی بدون علمہا ومع
ترکہا الکف - اور امام شافعی نے کہا کہ دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل نہونگی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہو
کیونکہ عدت بیٹھنا اصطلاح عبادت ہو کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونون عبادتون مین تداخل نہوگا جیسے
ایک دن مین دو روزے متداخل نہین ہوتے ہین اور ہماری دلیل یہ ہو کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا
پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہوجاتی ہو تو دونون عدتین باہم ملجاوینگی اور اسمین جو عبادت کے معنے
ہین وہ اس مقصود کے تابع ہین کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکنا
چھوڑ دے عدت گذر جاتی ہو ف مثلاً سفر مین ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہین ہو پھر اُسکو
تین حیض ہوچکے تو اُسکی عدت گذر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُسنے
دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا
نہوتی م ع - والمعتدۃ عن وفاۃ اذا وطئت بشبہۃ تعتد بالشہور وتحتسب بما تراہ من الحیض فیہا تحقیقا
للتداخل بقدر الامکان - اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اگر شبہہ مین اُس سے وطی کی گئی تو وہ مہینون
سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت مین جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت مین شمار کرے تاکہ جہانتک ممکن ہو تداخل
ہوجائے ف پھر اگر تین حیض پورے نہوئے ہون تو باقی پوری کرے - وابتداء العدۃ فی الطلاق عقیب الطلاق
وفی الوفاۃ عقیب الوفاۃ فان لم تعلم بالطلاق او الوفاۃ حتی مضت مدۃ العدۃ فقد انقضت عدتہا - اور
طلاق کی صورت مین طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت مین شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی
پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ عدت کا زمانہ گذر گیا تو اُسکی عدت پوری ہوچکی - لان سبب
وجوب العدۃ الطلاق او الوفاۃ فیعتبر ابتداؤہا من وقت وجود السبب ومشائخنا رح یفتون فی الطلاق
ان ابتداءہا من وقت الاقرار نفیا للتہمۃ المواضعۃ - کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہو تو سبب
پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت مین یہ فتوی دیتے ہین کہ
اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرارداد کی تہمت دور ہو ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق
دی حالانکہ عورت کو نہین معلوم ہو پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ مین تجھے فلان وقت سے طلاق دیچکا ہون تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُسنے طلاق اور عدت گذرنے کا اقرار اسوجہ سے
کیا ہو کہ حالت مرض الموت مین اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُسکے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُسکی یہ غرض
ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرضکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتوی یہ ہو کہ جسوقت طلاق کا اقرار کیا
اسیوقت سے عدت شروع ہو۔ ع۔ والعدة فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔
اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہو وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہو یا جیسے وطی کرنے والے نے اس
عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہو تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رح من آخر الوطیات لان الوطی ہو السبب
الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیة الواحدة لاستناد الکل الی حکم عقد
واحد ولہذا یکتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتارکة او العزم لا تثبت العدة مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی
وجہ الشبہة اقیم مقام حقیقة الوطی لخفائہ ومساس الحاجة الی معرفة الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا
کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ نکاح فاسد
مین جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہو کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہو اسی واسطے کل کے
لیے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہو تو جبتک باہمی جدائی نہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہو تب تک عدت شروع نہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے
جانے کا احتمال ہو اور دوسری دلیل یہ ہو کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہو کیونکہ وطی ایک امر خفی ہو
اور اسکی حاجت درپیش ہو کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق مین حکم معلوم ہو ف۔ یعنی نکاح فاسد کے
بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہو وہ کسوقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہو اور اس دلیل کی توضیح یہ ہو کہ جب تک نکاح کا
مین مرد کے قابو مین یہ عورت موجود ہو تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہو ہان اسکا یہ
سبب ظاہر ہو کہ مرد کے اشتباہ مین اس عورت سے وطی جائز ہو تو برابر یہ احتمال باقی ہو کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب
موجود ہو لہذا جب تک سبب زائل نہو تب تک آخری وطی کا علم نہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونون مین جدائی
کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھکر اس سے وطی نکرنے کا عزم کر لے تب عدت شروع ہوگی۔
واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بیٹھنے والی
عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی اور شوہر نے اُسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانہا امینة فی
ذلک وقد اتہمت بالکذب فتحلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے مین امین قرار دی گئی ہو حالانکہ اُسمین جھوٹ کا
احتمال ہو لہذا اُس سے قسم لیجائیگی جیسے وہ شخص جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو ف۔ کیونکہ اُسکو اپنی چیز کا امانتدار
قرار دیا گیا ہو پس اگر اُسنے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہوگئی یا مین نے تجھے وہ ایس کر دی تو قسم لیکر اُسی کا قول قبول ہوگا۔
واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجہا فی عدتہا وطلقہا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا
عدة مستقبلة وہذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدة الاولی
اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت مین اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُسکو طلاق دیدی تو شوہر
پر اُسکا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا
مہر واجب ہو اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہو ف۔ اور اگر اُسنے بعد عدت گذر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو
بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جسنے اُسکے ساتھ وطی کر لی پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی
نے دونون کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عدت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہی کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ
پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہی اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہی ع - لان ہذا
طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدۃ واکمال العدۃ الاولے انما یجب بالطلاق
الاول لانہ لم یظہر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظہر حکمہ کما لو اشتری ام ولدہ ثم اعتقہا ولہما
انہا مقبوضۃ یدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولے وبقی اثرہ وہو العدۃ فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ ناب ذلک القبض
عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یدہ یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح
بہذا انہ طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لا عدۃ علیہا اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ
لم تجب وجوابہ ما قلنا - امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیگئی وہ وطی و خلوت سے پہلے واقع ہوئی
پس اس سے پورا مہر نہیں واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی
وجہ سے واجب ہی کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول
کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید ا جس سے اُسکے اولاد ہوئی ہی پھر اُسکو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح
زائل ہوکر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اُسپر تین حیض پورے کرنا
واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اُسکے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابو حنیفہ
و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہی اور پہلی وطی کا اثر یعنی
عدت ابھی باقی ہی پس جب اُسنے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اُسکے قبضہ میں ہی تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام
ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اُسکے قبضہ میں
موجود ہی تو یہی قبضہ اُسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہی یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہی بلکہ وہ خریدتے
ہی قابض ہوگیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہی یعنی
پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہی کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے
نکاح کے ساقط ہوگئی وہ پھر نہیں آویگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہی اور اسکا جواب
وہی ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے - واذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدۃ علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ
فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وہذا کلہ عند ابی حنیفۃ رح وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدۃ - اور اگر ذمی
کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہی اور اسیطرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت مسلمان ہوکر
ہمارے ملک میں نکل آئی تو اُسپر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرلے تو جائز ہی مگر اُس صورت میں نہیں جائز ہی کہ وہ حاملہ ہو اور
یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہی - اما الذمیۃ فالاختلاف
فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفۃ رح فیما اذا کان معتقدہم
انہ لا عدۃ علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدۃ فکذا بسبب التباین بخلاف
ما اذا ہاجر الرجل وترکہا لعدم التبلیغ ولہ قولہ تعالے لا جناح علیکم ان تنکحوہن ولان العدۃ حیث وجبت کان فیہا
حق بنی آدم والحربی ملحق بالجماد حتی کان محلا للتملک الا ان تکون حاملا لان فی بطنہا ولدا ثابت النسب و
عن ابی حنیفۃ رح انہ یجوز نکاحہا ولا یطاہا کالحبلی من الزنا والاول اصح - ذمیہ کا بیان یہ ہی کہ ذمیہ کے بارہ میں جو
اختلاف ہی وہ ویسا ہی اختلاف ہی جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہی اور ہم اسکو کتاب النکاح

کے باب اہل شرک مین بیان کرچکے اور امام ابوحنیفہ کا قول ایسی صورت مین ہو کہ جب ذمیون کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہین ہوتی اور ... وہ عورت جو مسلمان ہو کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اسکے بارے مین صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہو کہ جدائی اگر کسی اور سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دار الکفر چھوڑ کر دار الاسلام مین چلا آنے سے جو جدائی واقع ہوئی تو اس مین بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام مین چلا آوے اور عورت کو دار الحرب مین چھوڑے تو اسپر عدت نہین ہو کیونکہ اسکو حکم شرع نہین پہونچا ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا ولا جناح علیکم ان تنکحوہن یعنی تمپر گناہ نہین ہو کہ انسے نکاح کر لو یعنی جو عورتین دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام مین آوین تو مسلمانون کو انسے نکاح کرنا جائز ہو پس اس حکم مین یہ قید نہین لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہو تو اسپر عدت نہوئی اور دوسری دلیل یہ ہو کہ جہان عدت واجب ہوتی ہو اسمین آدمی کا حق ہوتا ہو یعنے مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہو اور حربی کافر کا کچھ حق نہین ہو اور وہ جانورات کے مانند ہو حتی کہ وہ ملکیت مین آسکتا ہو پس جب اسکا حق نہین تو اسکی زوجہ پر عدت بھی نہین سوا اس صورت کے کہ اسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اسکے پیٹ مین ایسا بچہ ہو جسکا نسب ثابت ہو اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہو مگر اس سے وطی نکرے جیسے اس عورت کا حکم ہو جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسکو زنا کا حمل ہو اور قول اول اصح ہو یعنے بدون وضع حمل کے نکاح نہین جائز ہو ف اسکی وجہ یہ ہو کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر آئی اسکا بچہ کا نسب اسکے شوہر سے ثابت ہو بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کہ اسکے بچہ کا نسب ثابت نہین ہو پس دونون مین فرق ہوگیا ع ن۔

فصل

قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا اذا کانت بالغۃ مسلمۃ الحداد۔ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق بائنہ یا بسہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اسکا شوہر مرگیا تو اسپر سوگ رکھنا واجب ہو جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو۔ اما المتوفی عنہا زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثۃ ایام الا علی زوجہا اربعۃ اشہر وعشرا۔ پس جس عورت کا شوہر مرگیا اسپر سوگ واجب ہو بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالے اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اسکو حلال نہین ہو کہ تین روز سے زیادہ کسی مردے پر سوگ کرے سوا اسکے اپنے شوہر کے کہ اسپر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے ف۔ اس حدیث کو صحیح بخاری ومسلم مین ام عطیہ وام حبیبہ وزینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ وحفصہ سے اور مراسیل ابو داؤد مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین مین ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چارون فقہاوغیرہم کا ہو اور اسی پر صحابہ متفق ہین۔ واما المبتوتۃ فمذہبنا وقال الشافعی رح لا حداد علیہا لانہ وجب اظہار التاسف لفوتہ ولنا ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب۔ اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی نے کہا کہ اسپر سوگ لازم نہین ہو کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہو جسنے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جسنے اسکو جدا کر دیا اسنے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہین ہو اور ہماری حجت وہ حدیث ہو جسمین وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہو ف۔ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ مین ابو سلمہ کی وفات سے عدت مین تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہو۔ رواہ ابو داؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج مین مذکور ہوچکا پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقًا معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہو۔ ولانہ یجب اظہار التاسف علی فوت

نعمة النكاح الذي هو سبب لصونها وكفاية مؤنها والابانة اقطع لها من الموت حتى كان لها ان تغسله ميتا قبل الابانة لا بعدها۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد ويقال الاحداد وهما لغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب وغير المطيب الا من عذر وفي الجامع الصغير الا من وجع۔ اور لفظ حداد یا احداد جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بغیر خوشبو ہو سب چھوڑ دے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ مگر کچھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنى فيه وجهان احدهما ما ذكرناه من اظهار التاسف والثاني ان هذه الاشياء دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع في المحرم وقد صح ان النبي عليه السلام لم ياذن للمعتدة في الاكتحال والدهن لا يعرى عن نوع طيب وفيه زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه۔ اور سوگ رکھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح معلوم ہے اول وہ جو ہمنے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہو اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بچی یا باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کما فی الصحاح۔ اور تیل کوئی ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اسمیں بالوں کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع ہے۔ قال الا من عذر لان فيه ضرورة والمراد الدواء لا الزينة ولو اعتادت الدهن فخافت وجعا فان كان ذلك امرا ظاهرا يباح لها لان الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير اذا احتاجت اليه لعذر لا بأس به۔ اور یہ جو قدوری نے فرمایا کہ الا من عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اسکو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنے غالبا اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالبا گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اسیطرح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولا تختضب بالحناء لما روينا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ف۔ یعنی حدیث حنا خوشبو ہے۔ ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه يفوح منه رائحة الطيب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے ف۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے کہنہ پرانے جنمیں زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اسکے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا نہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اسکے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصد نہ کرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ اسطرح کہ اس رنگین کو بیچکر اسکے داموں سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک وابوداؤد ونسائی نے حضرت ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہا کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے بدلے۔ قال ولا حداد على كافرة لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع ولا على صغيرة لان الخطاب موضوع عنهما۔

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو اُس پر بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الٰہی اُس سے اٹھا دیا گیا ہے - وعلی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ ابطال حق المولیٰ بخلاف المنع من الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم لحاجتہ - اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الٰہی جنمیں اُسکے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُس پر واجب ہیں اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اسمیں آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی اُسکو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا - قال ولیس فی عدۃ ام الولد ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احداد لانہا ما فاتہا نعمۃ النکاح لتظہر التاسف والاباحۃ اصل - یعنی اگر ام ولد کو اُسکے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ مرا تو اُسکی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہہ میں وطی کی گئی) تو اُسکی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے اُسکا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے ف - یعنی زینت کرنا در اصل مباح ہے بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے - ولا ینبغی ان تخطب المعتدۃ ولا باس بالتعریض فی الخطبۃ - اور جو عورت عدت میں ہو اُسکو منگنی کا پیغام نہ دینا چاہیئے اور منگنی کی تعریض کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے - لقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء او اکننتم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونہن ولکن لا تواعدوہن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم الٰی آخرہ تمپر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی منگنی سے تعریض کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دلمیں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں انکی منگنی چاہو گے ولیکن تم اُنکے ساتھ سری قرار داد مت کرو مگر آنکہ معروف بات بولو - قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رض التعریض ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیر رض فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید ان نجتمع - حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی تم انکو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید ابن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اسطرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے ف - مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہے پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اُنسے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ - اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوہن سرا اسکے یہ معنی کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ باتوں میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں اسلیے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیکبخت عورت میسر ہو جاوے اور واضح ہو کہ سعید ابن جبیر کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے - ولا یجوز للمطلقۃ الرجعیۃ والمبتوتۃ الخروج من بیتہا لیلا ولا نہارا والمتوفی عنہا زوجہا تخرج نہارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلہا - اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلنا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہیگی - اما المطلقۃ فلقولہ تعالیٰ ولا تخرجوہن من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحشۃ نفس الخروج وقیل الزنا ویخرجن لاقامۃ الحد واما المتوفی عنہا زوجہا فلانہ لا نفقۃ لہا فتحتاج الی الخروج

نہار الطلب المعاش وقد ینتہی الیٰ ان یہجم اللیل ولا کذلک المطلقۃ لان النفقۃ دائرۃ علیہا من مال زوجہا
حتیٰ لو اختلعت علیٰ نفقۃ عدتہا قیل انہا تخرج نہارا وقیل لا تخرج لانہا اسقطت حقہا فلا یبطل بہ ما علیہا۔
مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوہن الیٰ آخرہ یعنے شوہرون کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات
کو انکی بستی کے گھرون سے مت نکالو اور نہ وے خود نکلین مگر اُس صورت مین کہ فاحشہ مبینہ عمل مین لاتی ہون بعض علمانے کہا کہ یہان
فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بدفعل یعنی یہی گھر سے نکلنا اور بعض علمانے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنے اگر زنا کرین جو گواہون سے
ثبوت ہوجائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائینگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مرگیا تو اُسکے واسطے جواز اسلیے ہے کہ اُسکا کچھ نفقہ
نہین تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن مین نکلیگی اور کبھی تلاش مین یہانتک دیر ہوجاتی ہے کہ رات جھک آوے
اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہین ہے کیونکہ اُسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً
عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علمانے کہا کہ وہ بھی دن مین نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہین
نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنے نہ نکلنا وہ ساقط ہو گا ف۔ یہی چارون
فقہا کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤن و چورون سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا مالک وارثون
نے اُسکو نکالدیا یا شوہر کہین چلاگیا حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہین ادا کرسکتی تو ایسی اضطراری صورتون
مین اُسکو نکل جانا جائز ہے ع۔ وعلی المعتدۃ ان تعتد فی المنزل الذی یضاف الیہا بالسکنیٰ حال وقوع الفرقۃ
والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر مین اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے
وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخرجوہن من بیوتہن والبیت المضاف الیہا ہو البیت
الذی تسکنہ ولہذا لو زارت اہلہا وطلقہا زوجہا کان علیہا ان تعود الیٰ منزلہا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام
للتی قتل زوجہا اسکنی فی بیتک حتیٰ یبلغ الکتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوہن من بیوتہن یعنی ان
عورتون کو اُنکے گھرون سے مت نکالو اور اُنکا گھر وہی ہوگا جسمین وہ رہتی تھین لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والون کی زیارت کو
گئی ہو اور یہان اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹکر یہان آکر اُس گھر مین عدت پوری
کرے جسمین رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یون فرمایا کہ تو اپنے اسی
گھر مین ٹھہری رہ یہانتک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو ف۔ اس حدیث کو امام احمد وشافعی واسحاق وابوداؤد
الطیالسی وابویعلی موصلی وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے فریعہ بنت مالکؓ جو ابوسعید خدری کی بہن ہین اسطرح
روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلامون کی تلاش مین گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسنے جاکر اُنکو پکڑا مگر ان سب نے ملکر اُسکو
شہید کردیا تب فریعہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ مین اپنے میکے چلی جاؤن آپ نے حکم دیا کہ نہین بلکہ
اسی گھر مین ٹھہری رہ یعنی مت جا یہانتک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو لین فریعہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے
امام ترمذی وابن حبان وحاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو کئی
طرق واسنادون سے روایت کیا اور ابن عبدالبر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علماء عراق وحجاز رحمہم اللہ کے نزدیک
معروف ہے ف ع۔ وان کان نصیبہا من دار المیت لا یکفیہا فاخرجہا الورثۃ من نصیبہم انتقلت۔ اور
اگر شوہر متوفی کے گھر مین سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثون نے اپنے
حصون مین اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان ہذا الانتقال انتقال بعذر والعبادات تؤثر
فیہا الاعذار وصار کما اذا خافت علیٰ متاعہا او خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فیہا باجر و

لا تجد ما تؤدیہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذروں کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے
معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا
کرنے کے لائق نہیں ہے ف۔ تو ان عذروں کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت
مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقعت الفرقۃ بطلاق بائن او ثلث لا بد من سترۃ بینہما ثم
لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے
بیچ میں پردہ ہونا ضروری ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ معترف بالحرمۃ۔ کیونکہ شوہر اُسکے حرام ہوجانے کا
مقر ہے ف۔ پس پردہ کرنا لازم ہے ولیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یکون فاسقا یخاف علیہا منہ
فحینئذ تخرج لانہ عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والاولی ان یخرج ہو ویترکہا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے
اس عورت کے ساتھ بدفعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں
منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے۔ وان جعلا
بینہما امرأۃ ثقۃ تقدر علی الحیلولۃ فحسن وان ضاق علیہما المنزل فلتخرج والاولی خروجہ واذا خرجت المرأۃ مع زوجہا
الی مکۃ فطلقہا ثلثا او مات عنہا فی غیر مصر فان کان بینہا وبین مصرہا اقل من ثلثۃ ایام رجعت الی مصرہا۔ اور اگر دونوں نے
اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حائل کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز
ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ معظمہ کی طرف چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں
ہے اسکو تین طلاقیں دیں یا اسکو چھوڑ مرا پس اگر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے۔
لانہ لیس بابتداء الخروج معنی بل ہو بناء۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر بنی ہے۔ وان کانت مسیرۃ ثلثۃ
ایام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء کان معہا ولی او لم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو خواہ
لوٹ آوے اور چاہے مکہ کی طرف چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہو۔ معناہ اذا کان الی المقصد ثلثۃ ایام ایضا
لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل
الزوج۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چلے
جانے کی بہ نسبت اسکے حق میں زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔
قال الا ان یکون طلقہا او مات عنہا زوجہا فی مصر فانہا لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لہا محرم
امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دیں یا چھوڑ مرا ہو
تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان معہا محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل
ان تعتد۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری
کرنے سے پہلے یہاں سے چلی جاوے۔ لہما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربۃ ووحشۃ الوحدۃ وہذا عذر
وانما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور
کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور
ہو گیا ف۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے
اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ ولہ ان العدۃ امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأۃ ان تخرج

الی ان ادون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدۃ ذلک فلما حرم علیہا الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدۃ اولیٰ
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلنا زیادہ ممنوع ہی چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم
طے کر سکتی ہی حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلنا جائز نہیں ہی تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلنا حرام ٹھہرا تو عدت میں نکلنا
بدرجہ اولیٰ اسلئے حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہی۔ ومن قال ان تزوجت فلانۃ فہی طالق فتزوجہا فولدت ولدا
لستۃ اشہر من یوم تزوجہا فہو ابنہ وعلیہ المہر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالقہ ہی پھر
نکاح کیا حتی کہ وہ طالقہ ہوگئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر وہ بچہ جنی تو یہ بچہ اُس مرد کا فرزند ہی اور اُس پر پورا مہر واجب ہی۔ اما
النسب فلانہا فراشہ لانہا لما جاءت بالولد لستۃ اشہر من وقت النکاح فقد جاءت بہ لاقل منہا من
وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح والتصور ثابت بان تزوجہا وہو یخالطہا فوافق الانزال
النکاح والنسب یحتاط فی اثباتہ واما المہر فلانہا لما ثبت النسب منہ جعل واطئا حکما فتاکد المہر۔ نسب ثابت
ہونے کی یہ دلیل ہی کہ یہ عورت اس مرد کی فراش ہی یعنی منکوحہ ہی کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق
سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے ٹھہر گیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہی اس طرح کہ مرد نے
اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہوکر نطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہی کہ اسکے ثابت
کرنے ہی میں احتیاط ہی اور رہا پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ جب اس مرد سے نسب ثابت ہوگیا تو حکم شرعی میں وہ وطی کرنے والا
ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہوگیا۔ [illegible] واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہی کہ نسب جو ثابت ہوتا ہی وہ نطفہ نکاح کی وطی
سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکے طلاق ہی تو جب نکاح پورا ہوا تبھی طلاق پڑگئی تو درمیان میں وطی کرنیکا
وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے کلام کیا گیا اول اسطرح
کہ عورت ومرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر ممنوع طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں
مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب وقبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سنا تو یہ نکاح
پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور
نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی ہی پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے
نکاح کے واسطے وکیل کیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں
مشغول ہی اور عقد پورا ہوتے ہی اسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہی پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم
کے طلاق پڑگئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اسواسطے
لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ظاہرا بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہی اور اسیطرح اگر وقت
نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہی ع۔ قال ویثبت
نسب ولد المطلقۃ الرجعیۃ اذا جاءت بہ لسنتین او اکثر مالم تقر بانقضاء عدتہا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی
اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جبتک کہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو
لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لجواز انہا تکون ممتدۃ الطہر۔ کیونکہ احتمال ہی کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہی

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو ف۔ یعنی بعض عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور رجعی طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ٹوٹتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوئی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی یعنے طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اسکا نسب ثابت ہوا۔ وان جاءت بہ لاکثر من سنتین بانت من زوجہا بانقضاء العدۃ ویثبت نسبہ لوجود العلوق فی النکاح او فی العدۃ ولا یصیر مراجعا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویحتمل بعدہ فلا یصیر مراجعا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو گئی کیونکہ بچہ جننے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہے کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاءت بہ لاکثر من سنتین کانت رجعۃ لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لانتفاء الزنا منہا فیصیر بالوطی مراجعا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہریگی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرنا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہی ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا نادر ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف۔ اور یہ سب اس صورت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہے جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکے اقرار جھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اسکا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے م ع۔ والمبتوتۃ یثبت نسب ولدہا اذا جاءت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتیقن بزوال الفراش قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے کم میں بچہ جنی تو اسکے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاءت بہ لتمام سنتین من وقت الفرقۃ لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام الا ان یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہۃ فی العدۃ۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اسواسطے یہ کہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اسکا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی نطفہ سے ہے تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اسنے اسکا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اسکی ایک صورت بھی نکلتی ہے اسطرح کہ اسنے عدت کے اندر اس عورت سے شبہہ میں وطی کی ہو ف۔ اس توجیہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اسکا جواب یہ دیا کہ یہاں وہ سنگسار نہ کیا جائیگا اسواسطے کہ شاید اسنے عدت کے اندر اسکو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ معذور رکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اس میں سے مقصود بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے م ع۔ فان کانت المبتوتۃ صغیرۃ یجامع مثلہا فجاءت بولد لتسعۃ اشہر لم یلزمہ حتی تاتی بہ لاقل من تسعۃ اشہر عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یثبت النسب منہ الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جسکو قطعی جدا کیا گیا ہے بالغہ نہو مگر ایسی ہے جس سے جماع کیا جا سکتا ہے پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اسکا نسب لازم

ہوگا ہاں اگر نو مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اُس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانہا معتدۃ یحتمل ان تکون حاملا ولم تقر بانقضاء العدۃ فاشبہت الکبیرۃ ولہما ان الانقضاء عدتہا جہۃ متعینۃ وہو الاشہر فبمضیہا یحکم الشرع بالانقضاء وہو فی الدلالۃ فوق اقرارہا لانہ لا یحتمل الخلاف والاقرار یحتملہ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ میں احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اسلیے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہوگئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت معین سبکو معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینے ہیں تو اُنکے گذرنے پر شرع نے اسکی عدت گذر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھکر ہے کیونکہ اسمیں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اُسکے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے یعنی شاید جھوٹھا اقرار کیا ہو۔ وان کانت مطلقۃ طلاقا رجعیا فکذلک الجواب عندہما وعندہ یثبت الی سبعۃ وعشرین شہرا لانہ یجعل واطیا فی آخر العدۃ وہی الثلثۃ الاشہر ثم تاتی بہ لاکثر مدۃ الحمل وہو سنتان وان کانت الصغیرۃ ادعت الحبل فی العدۃ فالجواب فیہما وفی الکبیرۃ سواء لان باقرارہا یحکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دیگئی ہو تو بھی ایسی صورت میں اُن دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس [27] مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر میں شوہر رجعت سے وطی کرنیوالا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ ہیں پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہیں۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعوی کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا ف۔ پس طلاق بائن کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی میں ستائیس [27] مہینہ تک ثابت ہوگا ع۔ ویثبت نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا ما بین الوفاۃ وبین السنتین۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا اسکے بچہ کا نسب اُسکے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر رح اذا جاءت بہ لبعد انقضاء عدۃ الوفاۃ لستۃ اشہر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتہا بالشہور لتعین الجہۃ فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیرۃ الا انا نقول لانقضاء عدتہا جہۃ اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرۃ لان الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بمحل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت وفات گذرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ شرع نے اُسکی عدت مہینوں سے گذر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اُسکی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُسنے عدت گذر جانے کا اقرار کر دیا جیسا ہمنے صغیرہ کی صورت میں بیان کیا مگر ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ رانڈ کی عدت گذرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اُسکی عدت پوری ہوتی ہے برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق میں اصل یہ ہے کہ حمل نہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہیں اور بالغہ ہو جانے میں شک ہے ف۔ اور اسکے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اُسکو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائیگا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رانڈ ہوئی وہ اگر حاملہ نہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کریگی یعنی اسکا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ واذا اعترفت المعتدۃ بانقضاء عدتہا ثم جاءت بالولد لاقل من ستۃ اشہر یثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بیقین فبطل الاقرار اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں بچہ جنی تو اُسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اُسکا جھوٹھ کہنا بالیقین معلوم ہوگیا تو اُسکا اقرار باطل ہوا۔ وان جاءت بہ لستۃ اشہر لم یثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار

لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقه يتناول كل معتدة - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ہمکو اُسکا اقرار جھوٹا ہونا معلوم نہیں ہوا اسواسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو شامل ہو ف خواہ وفات کی عدت مین ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت مین ہو اور قاضی خان نے لکھا اگر وہ عورت حیض سے مایوس ہو اور اُسنے عدت گذرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم مین بچہ جنے تو اُسکا نسب ثابت ہوگا اس سے ظاہر ہوا کہ سواے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے ع - واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة رح الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة - اور جب کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اُسکے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین گواہی دین لیکن اگر وہان حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا ف بشرطیکہ یہ عورت آزاد و عادلہ ہو بلفظ شہادت بیان کرے - اور یہی امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک دو عورتون کی گواہی ضرور ہے اور امام شافعی کے نزدیک چار عورتون کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان مین ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز مین ہے جسپر مرد مطلع ہو سکتے ہین اور علماے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف ایام عدت وطلاق کے ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا -

لان الفراش قائم لقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد انه منها فيتعين بشهادتها كما في حال قيام النكاح ولابي حنيفة رح ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہین ہے ہان حاجت ہے کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت مین بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گذر گئی اور گذری چیز کچھ بھی حجت نہین ہوتی ہے تو نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اسمین پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہان یہ شرط نہین کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا ف خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب تو ثابت ہے صرف عورت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہان نسب ہی ثابت نہین ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گذرنے کا اقرار ہے پس فراش نہین رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور اجنبیہ کے بچہ کا نسب اُسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضرور ہے یعنی دو مرد ہون یا ایک مرد و دو عورتین ہون - فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه في قولهم جميعا - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اور اُسنے ولادت کا دعوی کیا اور شوہر کے وارثون نے ولادت مین اُسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہین ہے تو بالاتفاق تینون امامون کے قول مین یہ بچہ اُسکے شوہر متوفی کا فرزند ہو ف یعنی اُسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثون کی تصدیق کے یہ معنی ہین کہ سب وارث اسکا اقرار کرین

یا وارثون مین سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہو کیونکہ وارثون کا ای
شریک ہوگا شیخ اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ استحسان ہی اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت نہو کیونکہ ان لوگون نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار
کیا پس قبول نہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر یعنی اپنے مورث کے قرار پائے ہین اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت
مجھسے جنی ہی تو نسب ثابت ہوجاتا یون ہی جب اسکی موت کے بعد اسکے قائم مقامون نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ نسب
ثابت ہونا عورت کے فراش پر ہی اور بعد موت کے جبتک عدت باقی ہی عورت اسکی فراش ہی پس نسب ثابت ہی مگر اس
گواہی کی ضرورت ہی کہ یہ عورت جنی ہی اور یہ بات وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوجائیگی یا جب دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین پورا
نصاب ہون تو یہ گواہی سبب سے حجت ہوجائیگی . وہذا فی حق الارث ظاہر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم
اور یہ بات میراث کے حق مین ظاہر ہی کیونکہ میراث ان وارثون کا خالص حق ہی تو انکا تصدیق کرنا قبول ہوگا . فخر الاسلام
نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کرین کہ ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ میت کا بچہ ہی تو اسکا نسب سب لوگون کے حق مین ثابت ہوجائیگا
اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہین ہی اور یہی فقیہ ابو اللیث کا قول ہی لہذا مصنف نے فرمایا - اما فی حق النسب ہ
ہل یثبت فی غیرہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ یثبت لقیام الحجۃ ولہذا قیل تشترط لفظۃ الشہادۃ وقیل
لا تشترط لان الثبوت فی حق غیرہم تبع للثبوت فی حقہم باقرارہم وما ثبت تبعا لا یراعی فیہ الشرائط ... آیا
کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وارثون کے سوائے دوسرون کے حق مین بھی ثابت ہوگا یا نہ تو
مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہون جنکی گواہی پوری ہوتی ہی تو سب کے حق مین نسب ثابت
ہوجائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہی اور بعض نے کہا کہ
یہ لفظ شرط نہین ہی کیونکہ غیرون کے حق مین نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہی کہ وارثون کے حق مین انکے اقرار سے نسب ثابت
ہوجائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہوا کرتی ہی اسمین شرائط کا لحاظ ضرور نہین ہی ف - خلاصہ یہ ہی کہ جب وارثون
نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اسمین کچھ شک نہین کہ میراث پانے مین وہ انکا شریک ہوگیا اور اقرار کرنے والون
کے قول پر نسب مین بھی وہ میت کا فرزند ہی رہا یہ کہ انکا اقرار دوسرون پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض
اسکو ادا کرے یا نہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتین عادلہ
ہون تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا ولیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے
نزدیک یہ شرط نہین ہی اور یہی اظہر ہی کیونکہ نسب ثابت ہونا در اصل وارثون کے حق مین ہی اور دوسرون کے حق مین تابع ہی
اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اسمین شرائط کا لحاظ نہین ہوتا - اسکی مثال یہ ہی کہ مثلا مولی نے سفر مین کسی جگہ اقامت کی
نیت کی تو شرائط اقامت کے مولی کے حق مین معتبر ہین اور اسکے غلامون و خادمون کے حق مین شرط نہین ہین کیونکہ یہ لوگ
اپنے مولی کے تابع ہین اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہی - اسی طرح جب وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوگیا کہ میت کا فرزند
ہی تو بدون کسی شرط کے غیرون کے حق مین ثابت ہی خواہ وارثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہین فافہم - م ع - واذا
تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق
علی النکاح فلا یکون منہ - اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم مین وہ بچہ جنی تو اسکا نسب ثابت
نہوگا کیونکہ نطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہی تو وہ اسکے نطفہ سے نہوگا ف - کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینے سے کم
نہین ہوتی ہی - وان جاءت بہ لستۃ اشہر فصاعدا یثبت نسبہ منہ اعترف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم
والمدۃ تامۃ - اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوجائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموش رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بنکاح موجود ہی اور حمل کی مدت بھی پوری ہی - فان جحد الولادۃ یثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ تشہد بالولادۃ - پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا ف اور ایک عورت سے یہ مراد ہی کہ آزادہ مسلمہ ہو +المبسوط - ع - حتی اذا نفاہ الزوج یلاعن - حتی کہ اگر شوہر اس بچہ کے نفی کرے یعنی کہے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہی تو اُسپر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا لان النسب یثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقذف ولیس من ضرورتہ وجود الولد فانہ یصح بدونہ - اسواسطے کہ نسب تو عورت کی منکوحہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تہمت لگانے سے ہی اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہی ف یعنی جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کیجاوے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہی بلکہ لعان اسکو تہمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب اُسنے کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہی تو عورت کو زنا کی تہمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہی تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہی - فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ وقالت ہی منذ ستۃ اشہر فالقول قولہا وہو ابنہ - اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر و زوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے صرف چار مہینے سے نکاح میں لیا ہی اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینے ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اُسکے شوہر کا فرزند ہی - لان الظاہر شاہد لہا فانہا تلد ظاہرا من نکاح لا من سفاح ولم یذکر الاستحلاف وہو علی الاختلاف - اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہی کہ وہ نکاح سے بچہ جنیگی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زنا کاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہی تو وہ نکاح سے جنی) اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم لیجاویگی حالانکہ اسمیں اختلاف ہی ف یعنی چھ امر ایسے ہیں جنمیں صاحبین کے نزدیک قسم لیجاویگی اور امام رح کے نزدیک نہیں - از انجملہ یہ مقام بھی ہی - ع - وان قال لامرأتہ اذا ولدت فانت طالق فشہدت امرأۃ علی الولادۃ لم تطلق عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد تطلق - اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو تو طالقہ ہی پھر ایک عورت نے اسکے جننے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالقہ ہو جائیگی - لان شہادتہا حجۃ فی ذلک - صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہی - قال علیہ السلام شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز ہی جسمیں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہی ف یعنی مرد اسکو شرعاً نہیں دیکھ سکتا - ابن ابی شیبہ نے عن عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری - روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چلی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عیوب جنپر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اسمیں عورتوں کی گواہی جائز ہی - ورواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری - پس یہ دونوں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری رح تابعی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہی اور حنفیہ کے نزدیک مرسل حجت ہی م ع - ولانہا لما قبلت فی الولادۃ تقبل فیما یبتنی علیہا وہو الطلاق - اور دوسری دلیل یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہی تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہی یعنی طلاق تو اسمیں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہوگی - ولابی حنیفۃ انہا ادعت الحنث فلا یثبت الا بحجۃ تامۃ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حانث ہونے کا دعوی کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور مجھپر طلاق پڑ گئی پس حنث ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا ف خلاصہ یہ کہ حنث کے واسطے پوری حجت چاہیے ہاں ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہی - وہذا لان شہادتہن ضروریۃ فی حق الولادۃ فلا تظہر فی حق الطلاق

لانہ ینفک عنہا۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ ولادت کے بارہ میں عورتوں کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہے تو طلاق کے بارہ میں اسکا اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے ف۔ پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے پس ولادت سے طلاق ثابت نہوگی۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ یہاں کلام ان معنی طلاق میں ہے جو ولادت پر معلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوا کہ ولادت پائی گئی تو اسکے ساتھ طلاق لازم ہے وہ بھی پائی جائیگی۔

وان كانت الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غير شهادة عند ابي حنيفة وعندهما تشترط شهادة القابلة۔ اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونیکا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلقہ ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے۔ لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بينا۔ کیونکہ وہ جو شوہر کی قسم میں حانث ہونیکا یعنی مطلقہ ہونیکا دعوی کرتی ہے اسکے لیے کوئی حجت ہونا ضرور ہے اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب میں پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ف۔ یعنی مسئلہ اول میں۔ وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرف یہ پہونچے اور وہ ولادت ہے ف۔ یعنی حاملہ ہونیکا انجام یہ کہ بچہ جنے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں مثلاً یہ کہ فوراً اسقاط ہو گیا یا اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعوی کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رح کے نزدیک بغیر گواہوں کے مطلقہ ہو جائیگی پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رح نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها في رد الامانة۔ یعنی دوسری دلیل امام رح کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانتدار ہونے کا اقرار کیا یعنے حمل اسکے امانت میں ہے پس امانت واپس کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا ف۔ یعنی قاعدہ ہے امین جب امانت واپس کرنے کا دعوی کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول اسمیں بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول بالقسم مراد ہو۔

قال واكثر مدة الحمل سنتان۔ قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہائے مدت درازی کی دو برس ہیں لقول عائشة الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ تکلے کے سایہ بھر ہو ف۔ یعنی تکلے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زیادہ نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا۔ واقله ستة اشهر۔ اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینے ہیں ف۔ یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي رح يقدر الاكثر باربع سنين والحجة عليه ما رويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل لا يهتدي اليه۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا وحمله وفصاله ثلثون شهرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکا دودھ چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ میں ہوتا ہے پھر فرمایا وفصاله في عامين اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے ولیکن ہم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان کیا ہے اسلیے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہے ف۔ اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے

و بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ مین نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس مین محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہو وہ اور اُسکا شوہر دونون سچے آدمی ہین اُسکے تین بیٹے بارہ برس مین پیدا ہوے یعنی ہر حمل چار برس رہا شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہمکو امام مالک سے یہ روایت ماننے مین تامل ہی اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کریگی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہی کیونکہ یہ حدیث صحیح ہی اور شارع کے کلام مین خطا کا احتمال نہین ہی اور اس عورت مین احتمال موجود ہی غایۃ الامر یہ ہو کہ اُسکو چار برس حیض نہین ہوا حالانکہ عورتون کو دو دو برس حیض نہین آتا ہی تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ مین حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی بغیر بچہ کے ہوتا ہی پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اُسنے نو مہینے تک اپنے پیٹ مین آثار حمل پائے اور پیٹ بڑا ہو گیا حتی کہ درد زہ شروع ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسیطرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا رہا یہانتک کہ پیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہین پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ مین ایسی حکایتون کا کوئی اعتبار نہین ہی

م ف - ومن تزوج امة اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم اشتراها لزمه لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوة وهذا اذا كان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعيا اما اذا كان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلا يضاف العلوق الا الى ما قبله لانها لا تحل بالشراء - اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اُسکو طلاق دیدی پھر اُسکو اُسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینے سے کم پر بچہ جنی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہین ہوگا اسوجہ سے کہ پہلی صورت مین وہ عدت والی کا بچہ ہی کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہی یعنی اُسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہی اور دوسری صورت مین وہ اُسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہی اسواسطے کہ اُسکا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب نہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہان نسب کا دعوی کرنا ضرور ہی یعنی بدون دعوے کے نسب لازم نہوگا اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اُسنے دو طلاقین دی ہین تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہین رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہین ہوسکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہین ہوسکتی ہی ف - اسواسطے کہ باندی کے حق مین دو طلاقین حرمت غلیظہ ہین کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہین ہوسکتی ہی اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری پر محمول نکرنا چاہیئے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہر اتھا البتہ لیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اُسنے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہین ہی پس شاید بعد خرید کے اُسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینے سے زیادہ ہی اور قاعدہ یہ ہو کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اُسکا نسب جبھی ثابت ہوتا ہی کہ مولے اُسکے نسب کا دعوی کرے لیکن اگر چھ مہینے سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہین ہی بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہی تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا - ع

ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امرأة فهي ام ولده لان الحاجة الى تعيين الولد ويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع - جسنے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ مین بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہی پھر اُسکے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ یہان صرف ولادت معین ہونے کی حاجت ہی اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہی ف - رہا حمل کا دعوی کرنا تو

ره پہلے پایا گیا لیکن یہ حکم اُسوقت ہے کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو نسب لازم نہوگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مولی کی گفتگو کے بعد حمل رہا ہو تو مولی اسکا دعوی کرنے والا نہوگا ع۔ ومن قال لغلام ہو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فهی امرأته وهو ابنه یرثانه۔ اور جسنے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اُس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اُسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اُسکا بیٹا ہوگا اور دونوں میت کے وارث ہونگے۔ وفی النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یکون لها المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبهة وبملک الیمین فلم یکن قوله اقرارا بالنکاح وجه الاستحسان ان المسألة فیما اذا کانت معروفة بالحریة وبکونها ام الغلام والنکاح الصحیح هو المتعین لذلک وضعا وعادة۔ اور نوادر میں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہو کیونکہ نسب جیسے نکاح صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے نکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شبہہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اسکے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اُسکی منکوحہ زوجہ ہے تاکہ وارث ہو لیکن شاید مملوکہ ہو یا اُس سے شبہہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نتھا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے نسب ثابت ہونے میں شرع وعادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہے ف۔ تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی نہو تو وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اُسکی موت سے آزاد ہو گئی۔ اسیطرح یہ اُس طفل کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہو تو بھی وارث نہوگی۔ ولو لم یعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا میراث لها لان ظهور الحریة باعتبار الدار حجة فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث۔ اور اگر یہ ثبوت نہو کہ یہ عورت آزاد ہے پس وارثوں نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دار الاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لیے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا ف۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دار الاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں کسی کی مملوک نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی آزاد ہے پس وارثوں کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دار الاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اُسکا قول قبول نہوگا بلکہ اُسکے ذمہ سے مملوکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے۔

باب حضانة الولد ومن احق به

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اُسکا اول حقدار ہے اُسکے بیان میں ہے۔ واذا وقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولد۔ اور جب شوہر وزوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اُسکی ماں ہے ف۔ یعنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پیر والا ہو جاوے اسکی زیادہ مستحق ماں ہے تو بچہ اُسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتابیہ ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو یا مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ پر شفقت میں فرق نہیں ہوتا۔ لما روی ان امرأة قالت یا رسول الله ان ابنی هذا کان بطنی له وعاء وحجری له حواء وثدیی له سقاء وزعم ابوه انه ینزعه منی فقال علیه السلام انت احق به ما لم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی الحضانة فکان الدفع الیها انظر

الیہ اشار الصدیق رضہ ریقہا خیر لہ من شہد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ والصحابۃ حاضرون متوافرون - کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جسکے لیے میرا پیٹ ظرف رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا ڈول رہی اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھسے اسکو چھین لیگا یعنے اسلیے کہ مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچہ کی حقدار ہے جبتک تو اپنا نکاح نکرے رواہ ابو داود وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کرسکتی ہے تو ماں کو دینا بچہ کے حق مین زیادہ بہتر ہے اور اسی طرف حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اسے عمر اس بچہ کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اسکو زیادہ پسند ہے یہ آپ نے اسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال یہ تھا کہ اسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے ف یعنی کسی نے اسکا انکار نہین کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار مین سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دیدی پھر ایک روز عمر رضی اللہ عنہ سوار ہوکر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھا اسکو گود مین اٹھا لیا یعنی چاہا کہین جدا کر لیجاوین پس انکی ساس نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لیجانے سے روکا پس دونون جھگڑتے ہوے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اسکے حق مین بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو وہی اپنے بچہ کی زیادہ حقدار ہے جبتک دوسرے شوہر سے نکاح نکرے یہانتک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے پسند کرے اور حکم دیا کہ اے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہین ارا یہانتک کہ وہ عورت لیگئی م ح - والنفقۃ علی الاب علی ما نذکر ولا تجبر الام علیہ لانہا عست تعجز عن الحضانۃ - اور بچہ کا خرچہ اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات مین بیان کرینگے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی ماں مجبور نہین کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہین کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہوجاوے ف یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اسپر پرورش کے واسطے جبر نہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سواے اسکی ماں کے نہو تو ایسی صورت مین پرورش کے واسطے ماں مجبور کیجائیگی - کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اسکو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہوگی ع ن

فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تستفاد من قبل الامہات - پھر اگر اسکی ماں نہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کرلیا یا مرگئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ حقدار ہے اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کیطرف سے آتی ہے - فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوات لانہا من الامہات ولہذا تحرز میراثہن السدس ولانہا اوفر شفقۃ للولاد - پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی پرنانی وغیرہ موجود نہو (یا انکار کرے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پردادی وغیرہ بہ نسبت بہنون کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن مین سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ پیدا ایشی قرابت کے بہت بڑھی ہوئی ہے - فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوین ولہذا قدمن فی المیراث وفی روایۃ الخالۃ اولے من الاخت لاب لقولہ علیہ السلام الخالۃ والدۃ وقیل فی قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش انہا کانت خالتہ - پھر اگر اسکی دادی بھی نہو تو بچہ کی بہنین اور خالاؤن سے بہنین زیادہ مستحق ہین کیونکہ وہ اسکے ماں باپ کی لڑکیاں ہین اور اسی وجہ سے میراث مین مقدم کی گئی ہین اور کتاب الطلاق

کی روایت میں ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہو اُس سے خالہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ ماں ہوتی ہے اور قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش کی تفسیر میں کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہیں ف۔ ابو داؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ ماں ہے اور بخاری نے براء ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جسمیں آیا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرۃ القضاء میں حدیث طویل مروی ہے اور اسمیں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبد المطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہاں اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھ سے ہے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت سے مشابہ ہے اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی و ولی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ وتقدم الاخت لاب وام لانہا اشفق۔ اور جو بہن باپ اور ماں دونوں کیطرف سے ہے وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اُسکی شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لہن من قبل الام۔ پھر جو بہن صرف ماں کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی جانب سے ہے ف۔ تو ماں کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علماے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن بہ نسبت ماں والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے ع۔ ثم الخالات اولے من العمات ترجیحا لقرابۃ الام۔ پھر خالائیں بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ یہاں مادری قرابت کو ترجیح ہے۔ وینزلن کما نزلنا الاخوات معناہ ترجیح ذات قرابتین ثم قرابۃ الام۔ پھر خالائیں درجہ بدرجہ اُسی طرح رکھی جاتی ہیں جیسے ہمنے بہنوں کو بیان کیا اسکے یہ معنی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر ماں والی کو ف۔ یعنی بچہ کی جو خالہ اُسکی ماں کی سگی بہن ایک ماں باپ سے ہو وہ اولی ہے پھر جو اُسکے ماں کی بہن صرف ماں کی جانب سے پھر جو فقط باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العمات ینزلن کذلک وکل من تزوجت منہن یسقط حقہا لما روینا ولان زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیہ نزرا وینظر الیہ شزرا فلا نظر۔ پھر خالاؤں کی پھوپھیاں ہیں وہ بھی اسیطرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک ماں باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف ماں کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور واضح ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اُسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جسمیں گذرا کہ بچہ کی ماں کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہے جبتک کہ تو اپنا نکاح نکرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ماں کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دیگا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھیگا تو بچہ کے حق میں کوئی نگاہداشت نہیں ہے ف۔ یعنی بچہ تو اپنی ماں کی پرورش میں اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اُسکی ماں بہت شفقت و محبت کریگی اور جب اُسکی ماں نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ گھر کی جھڑکی میں بے غور پڑا رہیگا پس ماں کو دینا اُسکے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔ قال الا الجدۃ اذا کان زوجہا الجد لانہ قائم مقام ابیہ فینظر لہ۔ سوائے جدہ کے جبکہ اُسنے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اُسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اُسکے باپ کے قائم مقام ہے پس اُسپر نظر شفقت کریگا

ف۔ یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرلے تو اسکا حق ساقط ہوجاتا ہے سوائے جدہ کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کرلے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کرلیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کرلیا تو ایسا نکاح کرلینا مضر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اسکی شفقت باقی رہیگی۔ وکذلک کل زوج ہو ذو رحم محرم منہ لقیام الشفقۃ نظرا الی القرابۃ القریبۃ۔ اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اسکے کہ قرابت قریبہ ہے ف۔ یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جسکا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اسپر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقہا بالتزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیۃ لان المانع قد زال۔ اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہوگیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہوجائے تو اسکا حق پرورش لوٹ آویگا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی ف۔ مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اسنے کسی اجنبی سے نکاح کرلیا حتی کہ اسکا حق زائل ہوگیا اور اسکی نانی زیادہ حقدار ہوگئی پس نانی نے اسکو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اسکی ماں کو اسکے شوہر نے طلاق دیدی یا وہ شخص مر گیا یا اسنے خلع لے لیا غرضکہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہوگیا۔ فان لم تکن للصبی امرأۃ من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاہم اقربہم تعصیبا لان الولایۃ للاقرب وقد عرفت الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیرۃ لا تدفع الی عصبۃ غیر محرم کمولی العتاقۃ وابن العم تحرزا عن الفتنۃ۔ اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اسکے کنبہ سے کوئی عورت نہو پس اسکی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہوچکی صرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبہ کو نہ دینگے جو اسکا محرم نہو جیسے مولی عتاقہ اور چچا کا بیٹا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہوجاوے۔ والام والجدۃ احق بالغلام حتی یاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ وفی الجامع الصغیر حتی یستغنی فیاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی الاستنجاء ووجہہ انہ اذا استغنی یحتاج الی التأدب والتخلق بآداب الرجال واخلاقہم والاب اقدر علی التادیب والتثقیف والخصاف رح قدر الاستغناء بسبع سنین اعتبارا للغالب۔ اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہانتک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہانتک کہ لڑکا بے پروا ہوجائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں کیونکہ پورا استغنا تو استنجا پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہوگیا تو اسکو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھلانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہوجانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہے ف۔ اور اسی پر فتوی ہے الکافی۔ والام والجدۃ احق بالجاریۃ حتی تحیض لان بعد الاستغناء تحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرأۃ علی ذلک اقدر وبعد البلوغ تحتاج الی التحصین والحفظ والاب فیہ اقوی واہدی وعن محمد رح انہا تدفع الی الاب اذا بلغت حد الشہوۃ لتحقق الحاجۃ الی الصیانۃ۔ اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہانتک کہ اسکو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اسکو عورتوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوتی ہے اور بعد بالغ ہونے کے [illegible] سے محفوظ کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت

اور یہ بنائی ہے اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہونچ جاوے تو باپ کو حوالہ کر دی جاوے کیونکہ اُسکی حفاظت
کی ضرورت ہے ف اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد ہے کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتون
پر اعتماد نہیں ہے اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہونچ جائیگی اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ جب
نو برس کی ہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہونچتی ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین ع ع - ومن
سوی الام والجدۃ احق بالجاریۃ حتی تبلغ حدا تشتہی وفی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانہا لا تقدر
علی استخدامہا ولہذا لا تواجرہا للخدمۃ فلا یحصل المقصود بخلاف الام والجدۃ لقدرتہما علیہ شرعا-
اور سواے ماں و نانی کے باقی عورتین صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک مستحق رہتی ہین کہ لڑکی مردون کی خواہش
کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہانتک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سواے
ماں و نانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہین ہے اور اسیوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے
اجارہ و نوکری پر نہین دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا یعنے وہ کام خدمت نہین سیکھ سکتی برخلاف ماں و نانی کے کہ ان
دونون کو شرعا اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے- قال والامۃ اذا اعتقہا مولاہا وام الولد اذا اعتقت کالحرۃ
فی حق الولد لانہما حرتان اوان ثبوت الحق- باندی کو اگر اُسکے مولی نے آزاد کر دیا اور ام الولد بھی آزاد کر دیگئی
تو بچہ کی پرورش میں انکا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہے اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونون بھی آزادہ ہین
ف اسکی صورت یہ ہے کہ مولی نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اُس سے اولاد ہوئی یا مولی کی اُس سے خود اولاد
ہوئی پھر مولی نے دونون کو آزاد کر دیا تو مولی کو یہ اختیار نہین ہے کہ بچون کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونون آزادہ
اپنے بچون کی پرورش کے مستحق ہین- ولیس لہما قبل العتق حق فی الولد لعجزہما عن الحضانۃ بالاشتغال بخدمۃ
المولی- اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونون کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہین ہے کیونکہ مولی کی خدمت میں مشغول ہونے
کی وجہ سے یہ دونون پرورش سے عاجز ہین- والذمیۃ احق بولدہا المسلم ما لم یعقل الادیان او یخاف ان
یالف الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال الضرر بعدہ- مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا
اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے تا وقتیکہ بچہ دینون کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ
اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہے ف جب وہ دینون کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے
لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سور نہ کھلاوے
اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہین ہے ع- ولا خیار للغلام والجاریۃ وقال الشافعی
لہما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ولنا انہ لقصور عقلہ یختار من عندہ الدعۃ لتخلیتہ بینہ وبین اللعب
فلا یتحقق النظر وقد صح ان الصحابۃ رضی اللہ عنہم لم یخیروا واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اہدہ فوفق لاختیار
الانظر بدعائہ علیہ السلام او یحمل علی ما اذا کان بالغا- اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہین ہے اور امام شافعی نے
کہا کہ انھین دونون کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جاوے
تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اُسیکو اختیار کریگا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کے واسطے فارغ چھوڑ دے
تو ایسا کرنے میں شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہونچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچون کو مختار نہین کیا ہے اور رہی
وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے
اللہ تعالی اسکی ہدایت فرما دے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنا بہتر نیک توفیق مل گئی

ایسی صورت مین محمول ہی کہ جب بچہ بالغ ہو **ف** واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابوداؤد
ونسائی وحاکم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ
میرا شوہر چاہتا ہی کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہی اور یہ تیری ماں ہی تو
انمین سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑلے پس اُسنے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لیگئی - ورواہ الترمذی وابن حبان وابن
ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مین نے عبداللہ ابن علیہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے
کے بارے مین اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے
جسکے ساتھ رہے بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونون صحیح ہین ہان یہ احتمال باقی ہی کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے
محمول کیا ہی اور رہی وہ حدیث کہ جسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہی وہ دوسری حدیث ہی جسکو ابوداؤد ونسائی
وغیرہ نے روایت کیا کہ عبدالحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب مین اسلام لایا
تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونون مین ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونون اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے حضور مین حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھا لا اور دونون سے
کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکو سیدھا راہ دیکر
پس ماں کی طرف سے مڑکے باپ کی طرف چلا آیا اور اُسنے لیا رواہ ابن ماجہ واحمد واسحاق اور ابن قطان نے
کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور دوسری روایت مین ہی کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عمیرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان
اور ابن القطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہین ایک مین لڑکا تھا اور دوسرے مین لڑکی اور عبدالحمید ابن جعفر اور اُنکا
باپ دونون ثقہ ہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہی اور ہمارے علما نے صرف عقلی
دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو جوابات دیے ہین وہ سب ضعیف ہین اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو
اختیار ہی کہ والدین مین سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف
ملا دے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کرسکتا ہی اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال مین باپ اپنے پاس رکھے جبکہ باکرہ ہی اور
اگر ثیبہ ہو تو اُسمین تفصیل ہی - کافی مین ہی کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اُسکے پاس رہے تو خلع واقع ہوجائیگا
مگر یہ شرط باطل ہی - ع م - واذا ارادت المطلقۃ ان تخرج بولدھا من المصر فلیس لھا ذٰلک لما فیہ
من الاضرار بالاب - اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ ایسا
کرنے مین باپ کے حق مین ضرر ہی **ف** یعنی اگر شوہر و زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہی اور شوہر نے اسکو طلاق دیدی
پس مطلقہ نے بعد انقضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر مین سکونت کرے
جہاں اُسکا نکاح نہین ہوا تھا تو اسمین باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہین ہی -
الا ان تخرج بہ الی وطنھا وقد کان الزوج تزوجھا فیہ - مگر یہ جائز ہی کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے
اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اُسی مقام مین نکاح کیا ہو **ف** یعنی عورت کو اپنے وطن مین لیجانا جب ہی جائز
ہی کہ نکاح وہین ہوا ہو - لانہ التزم المقام فیہ عرفا وشرعا قال علیہ السلام من تاھل ببلدۃ فھو منھم - کیونکہ وہان
نکاح کرنے سے رواج وشرع کے موافق وہین قیام کرنا اپنے اوپر لازم کرلیا تھا (رواج تو ظاہر ہی اور رہی شرع) تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر مین بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھین مین سے ہی - **ف** ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھون نے منیٰ مین پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی کہ جس

مرد نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو وہ اُسی شہر والون مین سے ہو جاتا ہی کہ مقیم کی نماز پڑھے اور مین جسوقت مکہ مین داخل ہوا تو مین نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ وروراہ ابو یعلی و احمد ع۔ ولہذا یصیر الحربی بہ ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حربی کافر بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہی ف۔ یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام مین آکر ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہی چنانچہ میرے اُستاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ مین یہ عبارت نہین ہی اور غایۃ البیان مین ہی کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے مین یہ عبارت نہین پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہی اور بعضون نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام مین آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دار الحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک وہذہ روایۃ کتاب الطلاق وذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع التسلیم فی مکانہ ومن جملۃ ذلک حق امساک الاولاد وجہ الاول ان التزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا وہذا اصح والحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعا الوطن ووجود النکاح وہذا کلہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یمکن للوالد ان یطالع ولدہ ویبیت فی بیتہ فلا باس بہ وکذا الجواب فی القریتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر لا باس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یتخلق باخلاق اہل المصر ولیس فیہ ضرر بالاب وفی عکسہ ضرر بالصغیر لتخلقہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر مین بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہین نکاح واقع ہوا ہی تو کتاب مین اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہین ہی اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہی اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ عورت کو یہ اختیار ہی کیونکہ جس مقام مین عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہین واجب ہوتے ہین جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہین مبیع سپرد کرنا واجب ہوتا ہی اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہی کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھکر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہی کہ نکاح کرنا جب پردیس مین واقع ہوا تو یہ رواج نہین ہی کہ وہین ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہی اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونون باتین پائی جائین ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہان نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اُسوقت ہی جب دونون شہرون کے درمیان دور فاصلہ ہی اور اگر ایسے قریب ہون کہ باپ جب چاہے جاکر اپنے بچہ کو دیکھکر واپس ہوکر اپنے گھر مین رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہین کہ عورت وہان لیجاوے اور یہی حکم دو گانون کے درمیان ہی اور اگر عورت نے شہر کے گانون سے نکل کر شہر مین لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اسمین بچہ کے حق مین بہتری ہی کہ وہ شہر والون کے اخلاق سیکھ جائیگا اور باپ کے حق مین بھی کچھ ضرر نہین اور اگر اسکے برعکس اُسکے شہر سے نکل کر گانون مین لیجانا چاہا تو بچہ کے حق مین ضرر ہی کیونکہ گنوارون کے اخلاق سیکھیگا تو عورت کو ایسا اختیار نہین ہی ف۔ اگر شوہر و زوجہ مین جدائی ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ مین بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی تو پھوپھی کا حق مقدم ہو جائیگا جبکہ شوہر تنگدست ہو اور یہی صحیح ہی ع۔

باب النفقہ

یہ باب نفقہ کے بیان مین ہی۔ نفقہ وہ روزینہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا وجوب یا

چند اسباب سے ہوتا ہی ازانجملہ زوجیت ہی و قرابت ہی اور انھین اسباب مین سے ملک ہی چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہوگا۔ مع ۔ قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الی منزله فعليه نفقتها وكسوتها وسكناها۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہی خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر مین سپرد کر دے تو شوہر پر اُسکا نفقہ ولباس وسکونت واجب ہی ف۔ اقطع نے شرح قدوری مین کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہی کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر مین سپرد کر دے اور یہی بعض متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہی لیکن یہ قول مختار نہین ہی اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ مین مذکور ہی کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہی اگرچہ شوہر اُسکو اپنے گھر نہ لیجا وے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہی اور اپنے گھر لیجانا شوہر کا حق ہی پس اگر وہ نہ لیگیا تو اُسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہوگا اور اگر اُسنے زوجہ کو لیجانا چاہا اور اُسنے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہی مثلاً مہر بالفعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہی تو بھی اُسکا نفقہ لازم ہی اور اگر اُسنے ناحق انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہین ہی اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لیجانا نہین چاہا تو بھی اُسکا نفقہ واجب ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ والاصل فی ذلك قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام فی حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے مین اصل یہ ہی کہ قرآن مجید مین اللہ تعالے نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا بقدر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچون کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ مین فرمایا کہ تمھارے اوپر تمھاری عورتون کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی ف۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہی کہ نفقہ روکنے کا عوض ہی تو جو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے محبوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کیواسطے محبوس ہی تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہی اور جو شخص زکوۃ کے واسطے عامل ہو ف۔ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہین کرتے بلکہ مسلمانون کے مصالح پورے کرتے ہین تو مسلمانون کے عام حق یعنی بیت المال مین سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہی اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافرون سے لڑنے والے مسلمانون کا ہی اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہین تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہوئی تو شوہر پر اُسکا نفقہ واجب ہی۔ وهذه الدلائل لا تفصل فيهما فيستوی فيها المسلمة والكافرة۔ اور ان دلیلون مین کوئی تفصیل نہین ہی پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ مین برابر ٹھہرین ف۔ یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہین مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہین کرتی ہین تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے یہان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ويعتبر فی ذلك حالهما جميعا اور نفقہ کی مقدار مین شوہر و زوجہ دونون کے حال کا اعتبار ہی ف۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر جو کچھ ادا نکر سکے وہ اُسپر قرضہ رہیگا۔ قال العبد الضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى وتفسيره انهما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار وان كانت معسرة والزوج موسرا فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے اختیار کیا یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہی اور اسی پر فتوی ہی اور اس قول کی تفسیر یہ ہی کہ جب دونون خوشحال ہون تو آسودگی کا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگدست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھکر اور مالدار عورتوں سے گھٹکر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکرخی رح یعتبر حال الزوج وہو قول الشافعی رح لقولہ تعالے لینفق ذو سعۃ من سعتہ۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالی نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے ف۔ اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے مبسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ اسبیجابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تصریح کردی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و بدائع وغیرہم کا ہے۔ م ف ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لہندامرأۃ ابی سفیان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خصاف کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھکو اور تیرے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو ف۔ سوائے ترمذی کے باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرد بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو سوائے اسکے جو میں اسکے مال سے اسکی نادانستگی میں لیلوں تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعتبر حالہا۔ اس حدیث میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ وہو الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفایۃ والفقیرۃ لا تفتقر الے کفایۃ الموسرات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقہ یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اسکو مالدار عورتوں کی کفایت درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکے مال سے عورت کو بقدر کفایت ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالداروں کی کفایت درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ مترجم کہتا ہے اسمیں دغدغہ یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اسطرح خفیہ لینا شاید کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالے اعلم۔ واما النص فنحن نقول بموجبہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنے آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہیں کہ مالک اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جسقدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا ف۔ یعنی مثلا مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دیدیا مثلا پانچ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اسپر قرضہ رہے حتی کہ جب کبھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کردے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب۔ اور اللہ تعالی نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبہ یتبین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی رح انہ علی الموسر مدان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہوگیا کہ کوئی اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رح نے مقدر کردیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ چہارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے ف۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہوسکتا۔ لان ما وجب کفایۃ لا یتقدر شرعا فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعا اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے ف۔ کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں فرق ہے۔ وان امتنعت من تسلیم نفسہا حتی یعطیہا مہرہا فلہا النفقۃ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دیدے۔

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہی **ف** یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اُسکا نفقہ ساقط نہو گا۔ **لانہ منع بحق فکان فوت الاحتباس بمعنی من قبلہ فجعل کلا فائت**۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہی تو عورت کا محبوس نہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہی تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محبوس رہی **ف** لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہی کہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر اُسکی رضامندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اُسنے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہی اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہو گا۔ ع۔ **وان نشزت فلا نفقۃ لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس منہا واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقۃ بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرہا**۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہوگا یہانتک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اُسنے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اُسکے احتباس پر واجب تھا اور جب اُسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اُسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہو گئی پس پھر نفقہ واجب ہو گا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہی مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہی تو نفقہ ساقط نہوگا کیونکہ احتباس موجود ہی اور شوہر اُس سے زبردستی وطی کر سکتا ہی **ف** اور احتباس سے یہی مراد ہی کہ عورت اپنے شوہر کی اسطرح پابند ہو کہ اُس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ **وان کانت صغیرۃ لا یستمتع بہا فلا نفقۃ**۔ اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہی **ف** اور یہی جمہور علما کا قول ہی۔ **لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیہا والاحتباس الموجب ما یکون وسیلۃ الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضۃ علی ما نبین وقال الشافعی رح لہا النفقۃ لانہا عوض عن الملک عندہ کما فی المملوکۃ بملک الیمین ولنا ان المہر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المہر دون النفقۃ**۔ کیونکہ وطی ممتنع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہی جو عورت میں موجود ہی اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہی وہ احتباس ہی جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اُسکا نفقہ ساقط نہیں ہوتا چنانچہ ہم عنقریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہی جیسے اُس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ملک کا عوض تو مہر ہی اور ایک ہی شی کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہی نفقہ نہیں ہی **ف** اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہی جسکی جانب کچھ خواہش نہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر استمتاع ممکن ہی تو اُسکا نفقہ واجب ہو گا جیسے اُس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہی جسکو رتق یا قرن ہو۔ ع **وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی الوطی وہی کبیرۃ فلہا النفقۃ من مالہ**۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہی تو شوہر کے مال سے اُسکے لیے نفقہ واجب ہو گا **ف** اور یہی جمہور علما کا قول ہی۔ **لان التسلیم تحقق منہا وانما العجز من قبلہ فصار کالمجبوب والعنین**۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہی تو مانند مجبوب و عنین کے ہو گیا **ف** پس جیسے مجبوب و عنین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہی اسیطرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہو گا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب نہو گا۔ الذخیرہ۔ **واذا حبست المراۃ فی دین فلا نفقۃ لہا لان فوت الاحتباس منہا بالمماطلۃ وان لم یکن منہا بان کانت عاجزۃ فلیس منہ**

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے تحقق ہوا کہ اُسنے اداے قرض مین ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مٹانا عورت کی طرف سے نہو اسطرح کہ وہ عورت اداے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کیطرف سے نہین ہو یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہین ہوسکتا۔ وکذا اذا غصبہا رجل کرہا فذہب بہا وعن ابی یوسف رح ان لہا النفقۃ والفتوی علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منہ لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف رح ان لہا النفقۃ لان اقامۃ الفرض عذر ولکن تجب علیہ نفقۃ الحضر دون السفر لانہا ہی المستحقۃ علیہ ولو سافر معہا الزوج تجب النفقۃ بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقۃ الحضر دون السفر ولا تجب الکراء لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کرکے لیگیا تو بھی یہی حکم ہو اور یہی ظاہر الروایۃ ہو اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہو کہ مغصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا و لیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہو کیونکہ احتباس زائل کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہین ہو تا کہ حکما باقی ٹھہرایا جائے اور اسیطرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُسکا نفقہ ساقط ہو کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہو اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ اس عورت کے واسطے نفقہ [illegible] ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہو یعنی پھر نفقہ ساقط نہوگا و لیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہوگا یعنی سفر مین جو زیادہ خرچ پڑتا ہو وہ واجب نہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہو اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہو کیونکہ شوہر اسکے ساتھ قائم ہو لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہین ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف یعنی نفقہ حضری اُسکے شوہر کے ذمہ واجب ہو۔ وان مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقۃ۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر مین عورت مریضہ ہوئی تو اُسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔ ف ظاہر الروایۃ یہی ہو مطلقا مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہو خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہو جیسے حیض مین ہوتا ہو۔ والقیاس ان لا نفقۃ لہا اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجہ الاستحسان الاحتباس قائم فانہ یستانس بہا ویمسہا وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبہ الحیض وعن ابی یوسف رح انہا اذا سلمت نفسہا ثم مرضت تجب النفقۃ لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسلیم لم یصح قالوا ہذا حسن وفی لفظ الکتاب ما یشیر الیہ۔ اور قیاس اسکو مقتضی تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہو جبکہ ایسا مرض ہو جو جماع سے مانع ہو کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا رہا لیکن استحسانا ساقط نہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہو کہ عورت ہنوز محبوس ہو کیونکہ شوہر اُس سے انس پاتا ہو اور اُسکو مساس کرتا اور وہ اُسکے گھر کی حفاظت کرتی ہو اور وطی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہو تو حیض کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کردیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہیگا اور اگر پہلے بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہوگا کیونکہ پہلی صورت مین سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت مین سپرد کرنا صحیح نہوا اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہو اور متن کی عبارت مین بھی ایسا لفظ موجود ہو جو اس جانب اشارہ کرتا ہو ف کیونکہ کتاب مین یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر مین بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُسنے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا تب بیمار ہوئی۔ قال وتفرض علی الزوج النفقۃ اذا کان موسرا ونفقۃ خادمہا۔ اور جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض کیا جائیگا ف اور خادم عربی عبارت مین خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہین خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت کے پاس ان دونون مین سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اسپر چارون فقہا کا اتفاق ہو بشرطیکہ شوہر تونگر ہو ورنہ نہین ع۔ والمراد بہذا بیان نفقۃ الخادم ولہذا ذکر فی بعض النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ خادمہا ووجہہ ان کفایتہا واجبۃ علیہ وہذا من تمامہا اذ لا بد لہا منہ۔ اور یہان پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخوں میں یوں مذکور ہے۔ تفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ
خادمہا یعنی جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ اسکے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے ف۔ کہ یہ
خادمہ اُسکی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا ع۔ ولا تفرض لاکثر
من نفقۃ خادم واحد وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائیگا اور یہ امام
ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے ف۔ اور یہی جمہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید وکرخی وقدوری نے کچھ اختلاف نہیں ذکر کیا
بلکہ بیہقی و اسبیجابی وصاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسے شیخ مصنف نے بیان کیا ہے ع۔ وقال ابو یوسف رح تفرض
لخادمین لانہ یحتاج الی احدہما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکے
دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالاوے
ف۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تونگر ہو جسکے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت والیاں آئی ہوں
تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا ولیکن تحقیق یہ
ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابوحنیفہ
ومحمد ہے ع۔ ولہما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الی اثنین ولانہ لو تولی کفایتہا بنفسہ کان کافیا
فکذا اذا اقام الواحد مقام نفسہ وقالوا ان الزوج الموسر یلزمہ من نفقۃ الخادم ما یلزم المعسر من نفقۃ
امرأتہ وہو ادنی الکفایۃ وقولہ فی الکتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادم عند اعسارہ
وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وہو الاصح خلافا لما قالہ محمد رح لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایۃ
وہی قد تکتفی بخدمۃ نفسہا۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونوں کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو دو آدمیوں
کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کرلے تو کافی ہو جائے تو یوہیں جب اوسنے
اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اُسیقدر دینا لازم
ہوگا جسقدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی ادنے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور جو قدوری نے کتاب میں فرمایا
کہ نفقہ خادم اُسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست ہو تو اُسپر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے
اور یہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگدست پر بھی نفقہ خادم
لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگدست پر تو یہی واجب ہے کہ ادنے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کاموں
کی کفایت کر لیتی ہے ف۔ واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اُسکو اتنا مقدور ہو جس سے اُسپر صدقہ حرام ہے اور اتنا
مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اُسپر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ وخادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں
فرق نہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اُسمیں فرق ہوگا اور اُسمیں اعلی درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
زیتون کا اور ادنی درجہ نمک ہے ع ن۔ ومن اعسر بنفقۃ امرأتہ لم یفرق بینہما ویقال لہا استدینی علیہ
اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگدست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو اُن دونوں میں جدائی نہ کیجائیگی بلکہ قاضی
اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے ف۔ یعنی اناج کو اُدھار خریدے اس شرط پہ کہ شوہر کے
مال سے دام ادا ہونگے ع۔ وقال الشافعی رح یفرق لانہ عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی منابہ
فی التفریق کما فی الجب والعنۃ بل اولی لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی ولنا ان حقہ یبطل وحقہا یتاخر

والاول اقوى في الضرر وهذا لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفي في الزمان الثاني وفوت
المال وهو تابع في النكاح لا يلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان
يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج
اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کردیجائے کیونکہ شوہر اُسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہوگیا
تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اُسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوب و عنین کی صورت میں ہو بلکہ
نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولےٰ ہوگا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اگر تفریق کیجائے تو
مرد کا حق مٹا جاتا ہو اور عورت کا حق ایسا ہو کہ اُسمیں تاخیر ہوسکتی ہو یعنے شوہر کے ذمہ قرضہ رہو اور مرد کا حق مٹانا ضرر میں بڑھا
ہوا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کردیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہوجاتا ہو پس عورت اُس سے آیندہ زمانہ میں
وصول کریگی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہو تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا
ہو اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہو کہ عورت اپنے قرضخواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کرسکتی ہو
اور اگر اُسنے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضخواہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہوگا شوہر پر نہیں ہوگا ف خلاصہ یہ ہو کہ امام شافعی
نے نفقہ سے عاجز کو عنین پر قیاس کیا ہو اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہو اسواسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا
ہو کر نسل جاری ہونا ہو اور عنین جب اس سے عاجز ہو تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کردی گئی اور جو شخص نفقہ سے
عاجز ہو وہ صرف مال سے عاجز ہو اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہو بلکہ تابع ہو تو وہ مثل عنین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کیجائیگی بلکہ
قاضی عورت کا نفقہ مقرر کرکے اُسکو اجازت دیگا کہ شوہر پر قرضہ لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہو کہ عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ قرضخواہ
کو شوہر پر اُترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اُترائی کرنا نہیں جائز ہو۔ واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار ثم ايسر
فخاصمته تمم لها نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذا
تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کردیا پھر اُسکا شوہر مالدار ہوگیا پس
عورت نے اُس سے مخاصمت کی تو قاضی اُسکے لیے فراخی کا نفقہ پورا کردیگا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ کبھی مختلف ہوتا ہو
اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہو جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ
کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار رہو ف یعنی نفقہ تو آیندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے
اُس دن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کردیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہو لیکن جبتک تو
تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے یہانتک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو
تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی نہوگا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ واذا مضت مدة لم ينفق
الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي فرض لها النفقة او صالحت الزوج على مقدار
نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى۔ اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اُس سے نفقہ گذشتہ
کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملیگا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اُسکے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اُسنے
اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کرلی ہو تو اسی حساب سے قاضی اُسکے لیے نفقہ گذشتہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقة صلة وليست
بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض
والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض۔ کیونکہ نفقہ تو گذارے کا
عطیہ ہو اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہو چنانچہ سابق بیان ہوچکا تو اُسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہوجاوے

جیسے ہبہ کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنی قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی کے
کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھکر ہے برخلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے ف تو وہ بغیر حکم قاضی کے
لازم ہو جائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضی علیہ بالنفقۃ ومضی شہور سقطت النفقۃ - اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم
دیدیا گیا پھر وہ مرگیا اور کچھ مہینے گذر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہو گیا ف ائمہ ثلثہ کا خلاف ہے - اور اگر قاضی نے بعد نفقہ
فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرض لے اور اسنے اُدھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط
نہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اسکو طلاق دیدی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہوگا اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہیں دیا
تو ساقط ہو جائیگا جیسا متن میں ہے - وکذا اذا ماتت الزوجۃ لان النفقۃ صلۃ والصلات تسقط بالموت کالہبۃ
یبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی رح تصیر دینا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانہ عوض عندہ فصار
کسائر الدیون وجوابہ قد بیناہ - اور یوں ہی اگر زوجہ مرگئی تو بھی ساقط ہو جائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہے اور ایسی عطایا
بوجہ موت کے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مرگیا تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے
اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائیگا اور اسکے مرنے سے ساقط نہوگا کیونکہ انکے نزدیک نفقہ
ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اسکا جواب ہم بیان کر چکے ہیں - وان اسلفہا نفقۃ السنۃ ای عجلہا ثم مات
لم یسترجع منہا شیئ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یحتسب لہا نفقۃ ما مضی وما بقی للزوج وہو
قول الشافعی - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی پیشگی دیدیا پھر شوہر مرگیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں
لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گذرا اُسکا نفقہ حساب کر کے عورت کو دیا جائے اور
باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے ف اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو
بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا - وعلی ہذا الخلاف الکسوۃ لانہا استعجلت عوضا عما تستحقہ علیہ بالاحتباس وقد
بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدرہ کرزق القاضی وعطاء المقاتلۃ ولہما انہ صلۃ وقد اتصل
بہ القبض ولا رجوع فی الصلات بعد الموت لانتہاء حکمہا کما فی الہبۃ ولہذا لو ہلکت من غیر استہلاک لا یسترد
شیئ منہا بالاجماع وعن محمد رح انہا اذا قبضت نفقۃ الشہر او ما دونہ لا یسترجع منہا بشیئ لانہ یسیر فصار فی حکم الحال
اور یہی اختلاف لباس میں ہے کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اُسنے پیشگی بطور عوض
لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہد
کا عطیہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے
واپس نہیں دیے جاتے کیونکہ اُنکا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور اسی وجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے
ضائع ہو گیا تو بالاجماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ وصول
کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا - واذا
تزوج العبد حرۃ فنفقتہا دین علیہ یباع فیہا ومعناہ اذا تزوج باذن المولی لانہ دین وجب فی ذمتہ لوجود
سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولی فیتعلق برقبتہ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولہ ان یفدیہ لان حقہا فی
النفقۃ لا فی عین الرقبۃ ولو مات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانہ صلۃ - اور اگر غلام نے کسی آزاد عورت
سے نکاح کیا تو اسکا نفقہ غلام پر قرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائیگا اور اُسکے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولی کی اجازت سے نکاح
کیا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اُسکے مولی کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسنے راضی ہوکر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہی ولیکن مولی کو یہ اختیار ہی کہ غلام کا فدیہ دیدے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہی نہ کہ غلام کی گردن میں - اور اگر وہ غلام مرگیا تو نفقہ ساقط ہوگیا اور اسیطرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہوگیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ ہی ف غلام تاجر وہ غلام ہی جسکو مولی نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسنے اُدھار قرض معاملہ کرکے اپنی گردن پر قرضہ کرلیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولی کو اختیار ہی کہ اُسکا فدیہ دیدے یعنی قرضہ ادا کردے اسیطرح یہ غلام جسنے مولی کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا اور ولوالجی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایکبار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا ہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت نہوگا بلکہ جب کبھی آزاد کیا جاوے تب عورت مطالبہ کرسکتی ہی برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کرکے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہی حتی کہ باربار اُسکے لیے فروخت ہوگا - م ع - وان تزوج الحر امۃ فبوأہا مولاہا معہ منزلا فعلیہ النفقۃ لانہ تحقق الاحتباس وان لم یبوئہا فلا نفقۃ لہا لعدم الاحتباس والتبوئۃ ان یخلی بینہا وبینہ فی منزلہ ولا یستخدمہا ولو استخدمہا بعد التبوئۃ سقطت النفقۃ لانہ فات الاحتباس والتبوئۃ غیر لازمۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ احیانا من غیر ان یستخدمہا لا یسقط النفقۃ لانہ لم یستخدمہا لیکون استردادا والمدبرۃ وام الولد فی ہذا کالامۃ - اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولی نے اپنی باندی کو اُسکے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُسپر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہی اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہی کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُسکے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہوجائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسانا مولی پر لازم نہیں ہی جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولی کی خدمت کی بغیر اسکے کہ مولی اُس سے اپنی خدمت کو کہے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولی نے اُسکو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو تو اُسکا حکم مثل محض باندی کے ہی

فصل - وعلی الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہلہ الا ان تختار ذلک لان السکنی من کفایتہا فیجب لہا کالنفقۃ وقد اوجبہ اللہ تعالی مقرونا بالنفقۃ واذا وجب حقا لہا لیس لہ ان یشرک غیرہا فیہ لانہ تتضرر بہ فانہا لا تأمن علی متاعہا ویمنعہا عن المعاشرۃ مع زوجہا ومن الاستمتاع الا ان تختار لانہا رضیت بانتقاص حقہا - اور شوہر پر واجب ہی کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جسمیں شوہر والوں میں سے کوئی نہو بسادے الا آنکہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہی تو نفقہ کیطرح وہ بھی شوہر پر واجب ہی اور اللہ تعالی نے نفقہ کے ساتھ ملاکر اسکو بھی واجب کیا ہی اور جب سکونت عورت کے واسطے حق ہوئی تو مرد کو روا نہیں ہی کہ اُسکے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہی کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب سے بیخوف نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ ہل مل کر نہیں رہ سکتی اور تیسرے جماع و اُسکے متعلقات سے رک ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہی کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوئی - وان کان لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہ معہا لما بینا ولو اسکنہا فی بیت من الدار مفرد ولہ غلق کفاہا لان المقصود قد حصل - اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُسکو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اُسکے ساتھ

اسبا دے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جسکا بند کرنے کا دروازہ جُدا
ہو بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہو کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان یمنع والدیہا وولدہا من غیرہ واہلہا
من الدخول علیہا لان المنزل ملکہ فلہ حق المنع من دخول ملکہ۔ اور شوہر کو اختیار ہو کہ زوجہ کے والدین کو یا اسکے
لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہو اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہو تو اُسکو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ ولا یمنعہم من النظر الیہا
وکلامہا فی ای وقت اختارہ لما فیہ من قطیعۃ الرحم ولیس لہ فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول
والکلام وانما یمنعہم من القرار لان الفتنۃ فی اللباث وتطویل الکلام وقیل لا یمنعہا من الخروج الی الوالدین
ولا یمنعہما من الدخول علیہا فی کل جمعۃ وفی غیرہما من المحارم التقدیر بسنۃ وہو الصحیح۔ اور شوہر کو یہ اختیار
نہیں ہو کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اسکے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے
کیونکہ اسمیں ناتا توڑنا لازم آتا ہو اور یہ حرام ہو اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے
کی طرح اُنکو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ یہاں ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہو کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور
بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے یہاں جانے اور اُسکے والدین کو یہاں آنے
سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہو اور اسی پر فتوی ہو اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جنپر یہ
عورت دائمی حرام ہو اُنکی زیارت کا اندازہ ایک سال ہو یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جاوے یا وے آویں اور یہی صحیح
ہو۔ واذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ وبالزوجیۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقۃ
زوجۃ الغائب وولدہ الصغار ووالدیہ وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف بہ لانہ لما اقر بالزوجیۃ
والودیعۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان لہا ان تاخذ من مال الزوج حقہا من غیر رضاہ واقرار صاحب الید
مقبول فی حق نفسہ لا سیما ہہنا فانہ لو انکر احد الامرین لا تقبل بینۃ المرأۃ فیہ لان المودع لیس بخصم فی
اثبات الزوجیۃ علیہ ولا المرأۃ خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب
وکذا اذا کان المال فی یدہ مضاربۃ وکذا الجواب فی الدین وہذا کلہ اذا کان المال من جنس حقہا
دراہم او دنانیر او طعاما او کسوۃ من جنس حقہا اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تفرض النفقۃ فیہ لانہ
یحتاج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفۃ رح فلانہ لا یباع علی الحاضر وکذا علی
الغائب واما عندہما فلانہ ان کان یقضی علی الحاضر لانہ یعرف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانہ لا یعرف
امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اُسکا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہو جو اس ودیعت کا اقرار
کرتا ہو اور یہ بھی اقرار کرتا ہو کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہو تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور
اُسکے نابالغ اولاد اور اُسکے والدین کا نفقہ مقرر کر دیگا اور اسیطرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ
ہو اور اُسی کا مال زید کے پاس ہو حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچوں
اور والدین کا نفقہ مقرر کریگا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اُسنے یہ بھی
اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہو کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہو کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جسکا نام ہند بنت عتبہ ہو) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق میں مقبول
ہو خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرتا تو اسپر عورت کے گواہ قبول نہوتے

کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہوسکتا اور دومرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اُسکی
زوجہ مدعی ہوسکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہوگا تو جب اُسکے حق میں یہ امر ثبوت ہوگیا تو غائب کے حق میں بھی
ثابت ہوگا اور اسیطرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنے اگر قابض اس مال مضاربت کا اور
زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی انہین سے ان لوگون کا نفقہ مقرر کردیگا اور اسیطرح اگر اس شخص پر غائب کا قرضہ
ہو تو بھی ایسی صورت مین یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اُس صورت مین ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اُسکے نفقہ کی قسم
روپیہ یا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو جیسے لباس اس عورت کے لیے واجب ہوتا ہے اگر اسی جنس کا
کپڑا زید کے پاس ودیعت ہو تو قاضی انہین سے کپڑا دلوادیگا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی انہین نفقہ مفروض نکریگا
کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھا گیا ہو تو انہین سے نفقہ نہین
دلاسکتا کیونکہ اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہین بیچا جاتا ہے سوا ابوحنیفہ کے نزدیک تو اسلیے کہ جب حاضر ہی کا
مال نہین بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولی نہین بیچا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک اسواسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اُسکا
مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا ادا ے حق سے قاضی کو معلوم ہوجاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہین
کریگا کیونکہ اُسکا انکار کرنا معلوم نہین ہوا فقط۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ ولباس کی جنس سے
ہو کسی کے پاس ودیعت رکھکر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال
فلان غائب کی ودیعت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اُسکی زوجہ اور یہ بچے اُسکی اولاد صغیر اور یہ
لوگ اُسکے والدین ہین یعنی اُس سے مستحق نفقہ ہین یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگون کا نفقہ یا لباس اس
مال سے مقرر کردیگا۔ قال ویاخذ منہا کفیلا نظرا للغائب لانہا ربما استوفت النفقۃ او طلقہا الزوج و
انقضت عدتہا فرق بین ہذا وبین المیراث اذا قسم بین ورثۃ حضور بالبینۃ ولم یقولوا لانعلم لہ وارثا
آخر حیث لا یؤخذ منہم الکفیل عند ابی حنیفۃ رح لان ہناک المکفول لہ مجہول وہہنا معلوم وہو الزوج ویحلفہا
باللہ ما اعطاہا النفقۃ نظرا للغائب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت
مستحق نفقہ نہوگی تو غائب کا مال واپس پائیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اُس سے پیشگی
وصول کرلیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دیچکا اور عدت گذرچکی ہو اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت مین کفیل لیا اور میراث
کی صورت مین نہین تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اُسکے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنہون نے گواہی دی
کہ یہ لوگ اُسکے وارث ہین اور یہ نہین کہا کہ ہم اسکے سواے دوسرا وارث نہین جانتے ہین تو قاضی انہین میراث تقسیم کردیگا
اور ابوحنیفہ کے نزدیک ان لوگون سے کفیل نہین لیگا اسواسطے کہ وہ شخص معلوم نہین جسکے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ
کی صورت مین معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسیطرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دیگا کہ واللہ اُسنے عورت
کو نفقہ نہین دیا ہے۔ قال ولا یقضی بنفقۃ فی مال غائب الا لہؤلاء۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال
مین کسی کے نفقہ کا حکم نہ دیگا سواے ان لوگون کے فقط یعنی سواے زوجہ اور اُسکی اولاد صغیر اور اُسکے والدین کے
یا جو لوگ انکے حکم مین ہون جیسے اولاد بالغین جو لنجے اپاہج ہون یا عورتین ہون۔ ووجہ الفرق ہو ان نفقۃ ہؤلاء
واجبۃ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما غیرہم
من المحارم فنفقتہم انما تجب بالقضاء لانہ مجتہد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز ولو لم یعلم القاضی بذلک و
لم یکن مقرا بہ فاقاموا البینۃ علی الزوجیۃ او لم یخلف مالا فاقامت البینۃ لیفرض القاضی نفقتہا علی الغائب

ویامرہا بالاستدانۃ لایقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیویں لیکن قاضی کا انکو دیتا پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہوگیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے ذمہ آوے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہ دیگا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہو اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت ہو کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے کہ شوہر پر قرضہ ہے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے - وقال زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظرا لہا ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بینۃ فقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأۃ وعمل القضاۃ الیوم علی ہذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وہو مجتہد فیہ وفی ہذہ المسألۃ اقاویل مرجوع عنہا فلم نذکرہا - اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیدیگا کیونکہ اسمیں عورت کے واسطے بہتری ہے اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اسنے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہوگیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمانت دیگی مصنف نے فرمایا کہ آجکل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسکی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں جنسے مجتہدوں نے رجوع کیا ہے تو ہمنے انکا ذکر نہیں کیا - ف - واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفریق نہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کیجائیگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسیطرح اگر کپڑے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابوہریرہ مرفوع ہے جسمیں یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کس کی پرورش کریں فرمایا کہ تیری جورو ہے جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کردے اور تیرے خادم میں ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھسے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیگا کہ مجھے کسپر چھوڑتا ہے - واسناد صحیح - اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جورو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کردیجائیگی اور سعید ابن منصور نے کہا کہ ہمسے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہیں دیسکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کردیجائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے رواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہے اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو عنین پر قیاس کیا تو وہ

بدرجہ اولیٰ اس لائق ہے کیونکہ بغیر وطی کے بیاہ باقی رہتا ہے اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عنین میں بالاتفاق فسخ جائز ہے حالانکہ وطی کی منفعت دونوں میں مشترک ہے تو جب مشترک میں یہ جائز ہے تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور علی ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب درہم کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولیٰ جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول میں اسکا نفقہ ساقط ہوگیا شوہر پر اسکو اناج دینا واجب ہے اور اصح یہ کہ وہ پیسکر پکوا دے سو روپیوں سے نفقہ مقرر نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے الخلاصہ اور عورت کے واسطے جاڑے وگرمی کا کپڑا بھی فرض ہے تو جاڑے میں قمیص اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہے پھر مفلس کے واسطے بہت ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہے اور امام محمد نے مبسوط میں کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاوے ہندیہ میں ہے - م -

فصل - واذا طلق الرجل امرأتہ فلہا النفقۃ والسکنی فی عدتہا رجعیا کان او بائنا - اور جب مرد نے اپنی جورو کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اُسکے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو وقال الشافعی رح لا نفقۃ للمبتوتۃ الا اذا کانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لاسیما عندنا فانہ یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لی رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا ملک لہ وہی مرتبۃ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا زوجہا لانعدامہ بخلاف ما اذا کانت حاملا لانا عرفناہ بالنص وہو قولہ تعالے وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن الآیۃ - اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اسکے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہے اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت تک نکاح قائم رہتا ہے خصوص ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں وطی حلال ہے اور رہی بائن تو اُسمیں اختلاف ہے پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح پر ہے اور اسیوجہ سے اُس عورت کے لیے نہیں واجب ہوتا جسکو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اسکے اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالی وان کن اولات حمل الی آخرہ یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو اُنکو نفقہ دو - ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وہو الولد اذ العدۃ واجبۃ لصیانۃ الولد فتجب النفقۃ ولہذا کان لہا السکنی بالاجماع وصار کما اذا کانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس ردہ عمر رض فانہ قال لا ندع کتاب ربنا و سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری صدقت ام کذبت حفظت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام یقول للمطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدۃ وردہ ایضا زید بن ثابت رض واسامۃ بن زید وجابر وعائشۃ رضی اللہ عنہا - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا عطیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کیا جاوے

تو عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسی وجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکنی واجب ہوتا ہی تو ایسی صورت ہوگئی جیسے حمل ظاہر ہوا اور
حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلے اللہ علیہ
وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑینگے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہی یا جھوٹی ہی اور اسکو یاد رہا یا بھول گئی
اور میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دیجائیں اُسکے لیے نفقہ وسکنی
واجب ہی جبتک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت واسامہ بن زید وجابر بن عبداللہ وام المومنین
عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا **ف** حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ
بنت قیس کو کیا ہوا ہی کہ وہ اللہ تعالے سے نہیں ڈرتی ہی جو کہتی ہی کہ مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ وسکنی نہیں ہی اور حدیث
اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
وابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخر میں یہ نہیں ہی کہ میں نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا
الی آخرہ بلکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی ونسائی وطحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہی اور مترجم کہتا ہی
تحقیق یہ ہی کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا
تو ظاہر ہی کہ یہی نفقہ ہوگیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہی ع م - **ولا نفقة للمتوفى**
عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى
ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة
تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة - اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
نفقہ عدت نہیں ہی اسواسطے کہ اُسکا رکنا کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہی بلکہ شرعی حق ہی کیونکہ یہ رکنا اُسکی طرف سے عبادت
ہی کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہی حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہی حتی
اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گذر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہوگا
اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کرکے ہوتا ہی اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہی - **وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن**
الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر
بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية
كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا
حبست لاستيفاء المهر - اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہوگئی یعنی دین اسلام
سے پھر گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لیا تو اسکے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا ناحق ہوگیا ہی تو
ایسی ہوگئی جیسے وہ نافرمانی کرکے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
بعد وطی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے وطی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزادی کا اختیار ملا یا بالغ ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہی اور ایسا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہی جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اسواسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کر لے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثا ثم ارتدت
والعیاذ باللہ سقطت نفقتها وان مکنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مکنت بعد الطلاق لان
الفرقة تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فيها للردة والتمکین الا ان المرتدة تحبس حتی تتوب ولا نفقة للمحبوسة
والممکنة لا تحبس فلهذا یقع الفرق۔ اور اگر اُسنے عورت کو تین طلاقیں دیدیں اسکے بعد وہ نعوذ باللہ مرتد ہو گئی تو اُسکا
نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اُسنے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اُسنے
وطی کرائی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہوگئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا پسر شوہر
سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتدہ ہوگئی وہ قید کیجاتی ہے یہانتک کہ توبہ کرے اور ایسی قیدی
عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونوں میں فرق ہوگیا

فصل۔ ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشارکه فیها احد کما لا یشارکه فی نفقة الزوجة لقوله تعالیٰ و
علی المولود له رزقهن والمولود له هو الاب۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اسمیں باپ کے
ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا وعلی المولود له رزقهن یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے اور مولود لہ باپ ہے۔ وان کان الصغیر
رضیعا فلیس علی امه ان ترضعه لما بینا ان الکفاية علی الاب واجرة الرضاع کالنفقة ولانها عساها لا تقدر
علیه لعذر بها فلا معنی للجبر علیه وقیل في تاویل قوله تعالیٰ لا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع کراهتها
وهذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلک اذا کان یوجد من ترضعه اما اذا کان لا توجد من ترضعه تجبر الام علی الارضاع
صیانة للصبی عن الضیاع۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضا میں اسکی ماں پر یہ واجب نہیں کہ اُسکو دودھ پلاوے
کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے ہی دودھ پلائی
کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دور نہیں کہ بوجہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہو تو اُسکو دودھ پلانے پر مجبور
کر لینے کے کچھ معنی نہیں اور قولہ تعالیٰ لا تضار والدة بولدها یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اُٹھا دیگی اسکی تفسیر میں کہا
کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ ہمنے ذکر کیا ظاہری حکم قضا کا بیان ہے اور یہ بھی اُسوقت
تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کیواسطے
جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے **ف**۔ اور عمدہ میں مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دو برس
کے ماخوذ نہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہونا حکم قضاء اسواسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا
واجب ہے اسیواسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ دین کی راہ
سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اُجرت لینا جائز نہیں ہے اور یہ شرح کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے ع۔ قال ویستاجر
الاب من ترضعه عندها اما استیجار الاب فلان الاجر علیه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلک لان الحجر لها۔
قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اسواسطے ہے کہ اجرت
اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو
اُسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجرها وهی زوجته او معتدة لترضع
ولدها لم تجز لان الارضاع مستحق علیها دیانة قال اللہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادهن الا انها عذرت
لاحتمال عجزها فاذا اقدمت علیه بالاجر ظهرت قدرتها فکان الفعل واجبا علیها فلا یجوز اخذ الاجر علیه وهذا في

في المعتدة عن طلاق رجعي رواية واحدة لان النكاح قائم وكذا في المبتوتة في رواية وفي رواية اخرى جاز استئجارها لان النكاح قد زال وجه الاول انه باقٍ في حق بعض الاحكام - اور اگر اُسنے بچے کی ماں کو دودھ پلانے کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہے یا اسکی طلاق کی عدت میں ہے تو اجارہ نہیں جائز ہے اسواسطے کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادھن یعنی مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلا دیں تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اسواسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر جب اُسنے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الٰہی کے موافق دودھ پلانا اُسپر واجب ہوا تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہیں - پھر یہ حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہونا تو یہ ایسی معتدہ میں جسکو رجعی طلاق دیگئی ہے بروایت واحدہ نہیں جائز ہے یعنی کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اُسمین دو روایتیں ہیں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہوگیا اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعضے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے حتی کہ اُسپر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اُسکو اپنی زکوٰة نہیں دے سکتا اور نہ اُسکے مقدمہ گواہی قبول ہوگی الخ - ولو استاجرها وهي منكوحته او معتدته لارضاع ابن له من غيرها جاز لانه غير مستحق عليها وان انقضت عدتها فاستاجرها يعني لارضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبية - اور اگر اُسنے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اسواسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلاوے تو جائز ہے کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گذر گئی پھر اُسنے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہوگیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہوگئی - فان قال الاب لا استاجرها وجاء بغيرها فرضيت الام بمثل اجر الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي احق لانها اشفق فكان النظر للصبي في الدفع اليها - پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا جو بعوض اُجرت اجنبیہ مانگتی ہے اُسیقدر اُجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچہ کی ماں راضی ہوگئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے تو اُسی کو سپرد کرنے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے - وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه لها اكثر من اجرة الاجنبية - اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدة الخ یعنی ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی وجہ سے ضرر اُٹھاویگا یعنی اُسپر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اُجرت واجب نہوگی - ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه كما تجب نفقة الزوجة على الزوج وان خالفته في دينه اما الولد فلاطلاق ما تلونا وعلى المولود له رزقهن الاية ولانه جزءه فيكون في معنى نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحيح فانه بازاء الاحتباس الثابت به وقد صح العقد بين المسلم والكافرة وترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا - اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین میں مخالف ہو جیسے شوہر پر اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو لیکن بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل اطلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کرچکے یعنی وعلى المولود له رزقهن الخ کیونکہ اسمیں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں ہے بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہوا لیکن

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہی تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہی کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہی اسکے مقابلہ میں نفقہ واجب ہی اور ظاہر ہی کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہی اور روکنا اسپر مترتب ہوتا ہی تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سب صورتیں جو ہمنے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جبھی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال سے ہی کیونکہ اصل یہ ہی کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو **ف** اور صغیر کا مالی ہونے کی یہ صورت ہو کہ اسنے کسی سے میراث پایا یا اسکو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں مذکور ہی کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اسکے نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے ع ن۔

فصل - وعلی الرجل ان ینفق علی ابویہ واجدادہ وجداتہ اذا کانوا فقراء وان خالفوہ فی دینہ اما الابوان فلقولہ تعالے وصاحبہما فی الدنیا معروفا نزلت الآیۃ فی الابوین الکافرین ولیس من المعروف ان یعیش فی نعم اللہ تعالے ویترکہما یموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانہم من الآباء والامہات ولہذا یقوم الجد مقام الاب عند عدمہ ولانہم سببوا لاحیائہ فاستوجبوا علیہ الاحیاء بمنزلۃ الابوین وشرط الفقر لانہ لو کان ذا مال فایجاب نفقتہ فی مالہ اولے من ایجابہا فی مال غیرہ ولا یمنع ذلک باختلاف الدین لما تلونا۔ **فصل** اور آدمی پر واجب ہی کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وے محتاج ہوں اگرچہ دین میں اسکے مخالف ہوں پس والدین کے نفقہ میں قول اللہ عز وجل ہی وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہ اگر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہی کہ خود نعمت الٰہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکھے مرجائیں اور اجداد وجدات کی دلیل یہ ہی کہ وہ بھی باپوں اور ماؤں میں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہو تو دادا اسکے قائم مقام ہوتا ہی اور اسواسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہی۔ اور محتاجی کی شرط اسلیے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال میں واجب ہونا بہ نسبت مال غیر کے اولی ہی اور رہا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے **ف** یعنی قولہ تعالے وصاحبہما فی الدنیا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہی کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں اُنکے ساتھ اعتدال کا برتاو رکھے - ولا تجب النفقۃ مع اختلاف الدین الا للزوجۃ والابوین والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجۃ فلما ذکرنا انہا واجبۃ لہا بالعقد لاحتباسہا لحق لہ مقصود وہذا لا یتعلق باتحاد الملۃ واما غیرہا فلان الجزئیۃ ثابتۃ وجزء المرء فی معنی نفسہ فکما لا یمتنع نفقۃ نفسہ بکفرہ لا تمتنع نفقۃ جزئہ الا انہم اذا کانوا حربیین لا تجب نفقتہم علی المسلم وان کانوا مستامنین لانا نہینا عن البر فی حق من یقاتلنا فی الدین - اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سواے زوجہ اور والدین اور اجداد وجدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہی کہ جو ہمنے ذکر کی کہ اسکا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے ہوتا ہی کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محبوس ہوجاتی ہی اور اسمین دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہی اور زوجہ کے سواے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہی کہ جزو ہونا ثابت ہی اور آدمی کو جسکے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہی وہ اسکی ذات کے مثل ہی پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جنکے ساتھ اسکو جزئیت ہی انکا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سبکا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر انکا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لیکر دار الاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص ہمسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہمکو اسکے ساتھ

احسان کرنے سے ممانعت کرنی گئی ہے۔ ف — پس حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جبھی واجب ہوگا کہ
یہ دار الاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النصرانی نفقۃ اخیہ المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ
اخیہ النصرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والمحرمیۃ
بالحدیث ولان القرابۃ موجبۃ للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین آکد ودوام ملک الیمین اعلی فی القطیعۃ
من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلی اصل العلۃ وفی الادنی العلۃ المؤکدۃ فلهذا افترقا۔ اور نصرانی پر یہ واجب
نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے
کیونکہ نص قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنمیں باہم میراث ہے انھیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے
کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خرید لیا تو وہ اسپر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و
محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف، اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ
احسان کرنا لازم ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ موکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا
بہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکر ناتا کاٹنا ہے تو ہمنے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت مؤکدہ کا اعتبار
کیا۔ ف — اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر
چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ
جب ہی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت ہمنے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی
بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسکے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے
بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ
ہے اتنا ہمنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے ولیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ دونوں
دین میں بھی متحد ہوں تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا ہمیشہ
ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولا یشارک الولد فی نفقۃ
ابویہ احد لان لہما تاویلا فی مال الولد بالنص ولا تاویل لہما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیہما فکان اولی
باستحقاق نفقتہما علیہ وہی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ وہو الصحیح لان المعنی یشملہما۔
اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو بھی
یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دیں بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدلیل
حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس
تاویل پر وہ دونوں گویا تونگر ہیں اور غیر کے مال میں انکے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کا مال انکو جائز نہیں ہو سکتا اور
دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جبکہ ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی
انکا فرزند پر زیادہ لائق ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق انکے لڑکوں ولڑکیوں پر برابر ہے اور
یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لڑکوں ولڑکیوں کو یکساں شامل ہے۔ ف — اور شیخ سرخسی نے شرح کافی میں امام
سے روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے
لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ
او کان ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصل ان

یکون ذا رحم محرم وقد قال اللہ تعالے وعلی الوارث مثل ذلک وفی قراءة عبداللہ بن مسعود رضہ وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمی امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر علے الکسب غنی بکسبہ بخلاف الابوین لانہ یلحقہما تعب الکسب والولد مامور بدفع الضرر عنہما فتجب نفقتہما مع قدرتہما علی الکسب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہی جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لنجا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ مین واجب ہوتا ہی اور قرابت بعیدہ مین نہین اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہی یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا وعلی الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اسکے مثل واجب ہی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات مین ہی وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اُسکے مثل واجب ہی یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ نہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہی پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضرور ہی یعنی صرف محتاجی شرط ہی تاکہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہی کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہی کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہی وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہین ہوتا مگر یہ دوسری قرابتون مین ہی برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہی کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی اُنکا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا - قال ویجب ذلک علی مقدار المیراث ویجبر علیہ لان التنصیص علی الوارث تنبیہ علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق - شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہی اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ آیت مین وارث کا لفظ کہنے مین تنبیہ ہی کہ مقدار میراث معتبر ہی اور اسواسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اٹھاتا ہی یعنی جتنا اُسکو میراث سے ملیگا اُسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دیگا رہا جبر ہونا تو وہ اسواسطے ہی کہ جو حق اُسپر واجب ہی اُسکو ادا کرے - قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن علی ابویہ اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لہما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف ہذا الذی ذکرہ روایة الخصاف والحسن رح وفی ظاہر الروایة کل النفقة علی الاب لقولہ تعالی وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن وصار کالولد الصغیر ووجہ الفرق علے الروایة الاولی انہ اجتمعت للاب فی الصغیر ولایة ومؤنة حتی وجبت علیہ صدقة فطرہ فاختص بنفقتہ ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایة فیہ فتشارکہ الام وفی غیر الوالد یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقة الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اہلیة الارث فی الجملة لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال وابن عم تکون نفقتہ علی خالہ ومیراثہ یحرزہ ابن عمہ - قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور لنجے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کرینکے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہی کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہی اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہی اور ظاہر الروایة مین پورا نفقہ باپ پر واجب ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی باپ پر اُنکا کھانا و کپڑا واجب ہی اور ایسا فرزند بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہی اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہی کہ صغیر بچہ کے حق مین باپ کی ولایت ومؤنت دونون جمع ہین حتی کہ اُسپر نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہی لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہین ہی کیونکہ اُنپر باپ کی ولایت نہین ہی تو اُنکو نفقہ دینے مین اُنکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سواے باپ کے دادا وغیرہ مین یہی قول ہی کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اُسکی ماں اور دادا پر تین حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہی اور اگر ایک بھائی محتاج

اور اس کی تین بہنیں خوشحال ہیں ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو اس بھائی
کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر ہے
ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صرف میراث پانے کی اہلیت کافی ہے اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہے کیونکہ اگر ایک محتاج کا
ماموں خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے ماموں پر واجب ہے حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجائیگا۔
ف۔ اسوجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہے کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو اس سے نکاح جائز نہیں ہے بخلاف
چچا کے بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہے مگر محرم نہیں ہے کیونکہ نکاح جائز ہے اور نفقہ کا واجب ہونا قرب محرم پر ہوتا ہے حالانکہ میراث میں
جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاویگا اور ماموں محروم ہے۔ ولا تجب النفقۃ مع اختلاف الدین لبطلان
اہلیۃ الارث ولا بد منہ اعتبارہ۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہے جس سے انکا نکاح حرام ہے باوجود اسکے اگر
دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت نہ رہی حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہے۔ ولا تجب
علی الفقیر لانہا تجب صلۃ وہو یستحقہا علی غیرہ فکیف تستحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ وولدہ الصغیر لانہ التزمہا
بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنتظم دونہا ولا یعمل فی مثلہا الاعسار ثم الیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن
ابی یوسف وعن محمد رحمہ اللہ انہ قدرہ بما یفضل عن نفقۃ نفسہ وعیالہ شہرا او بما یفضل عن ذلک من کسبہ الدائم
کل یوم لان المعتبر فی حقوق العباد انما ہو القدرۃ دون النصاب فانہ للتیسیر والفتوی علی الاول لکن النصاب
حرمان الصدقۃ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہے حالانکہ محتاج خود اس بات
کا مستحق ہے کہ دوسرا اسپر احسان کرے تو اسپر کیونکر نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر
ہو واجب ہے کیونکہ جب اسنے نکاح کرنے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں
ہو سکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بقدر نصاب
مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہے کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہے کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچ اور اسکے عیال کے خرچ سے بڑھ
جاوے یا اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بڑھ رہے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بندوں
کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے اور نصاب معتبر نہیں ہے کیونکہ نصاب تو آسانی کے واسطے ہے ولیکن فتوی قول اول
پر ہے اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے ف۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو
کہ دو سو درم تک پہنچ جاوے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جسکے پاس دو سو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد
ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دیوے ع م۔ واذا کان للابن الغائب مال قضی فیہ بنفقۃ
ابویہ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور انکا فرزند پردیس میں غائب ہے جسکا مال یہاں موجود ہے تو والدین
کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں ف۔ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے
قائم ہے تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں واذا باع ابوہ متاعہ فی نفقتہ جاز عند ابی حنیفۃ رح
وہذا استحسان۔ اور اگر باپ نے اپنے غائب بیٹے کا کوئی اسباب اپنے نفقہ کے واسطے بیچ لیا تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے
اور یہ بدلیل استحسان ہے۔ وان باع العقار لم یجز وفی قولہما لا یجوز فی ذلک کلہ وہو القیاس لانہ لا ولایۃ لہ لانقطاعہا
بالبلوغ ولہذا لا یملک حال حضرتہ ولا یملک البیع فی دین لہ سوی النفقۃ وکذا لا تملک الام فی النفقۃ ولابی حنیفۃ رح
ان للاب ولایۃ الحفظ فی مال الغائب الا تری ان للوصی ذلک فالاب اولی لوفور شفقتہ وبیع المنقول من باب الحفظ
ولا کذلک العقار لانہا محصنۃ بنفسہا وبخلاف غیر الاب من الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم اصلا فی التصرف حالۃ الصغر

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذا جاز بیع الاب والثمن من جنس حقہ وہو النفقۃ فلہ الاستیفاء منہ کما لو باع العقار
والمنقول علی الصغیر جاز لکمال الولایۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقتہ لانہ من جنس حقہ - اور اگر باپ نے اُسکی زمین یا
گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہی اور صاحبین کے قول مین جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہی اور قیاس یہی ہی کیونکہ باپ
کو اُسپر ولایت نہیں ہی اسلیے کہ ولایت تو اُسکے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت
نہین کر سکتا اور سوا نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہین کر سکتا اور یون ہی ماں بھی اُسکی جائداد کو نفقہ مین فروخت
نہین کر سکتی یعنی باپ بھی نہین فروخت کریگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ باپ کو فرزند غائب کے مال پر حفاظت کی
ولایت حاصل ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہی تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت زیادہ
ہی اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہی اور مال غیر منقولہ مین یہ بات نہین ہی کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہی اور سوا باپ
کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ اُنکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہین ہی اور نہ اُسکے چھوٹے ہونے مین تصرف کا اختیار رکھتا
اور نہ اُسکے بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہی پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اُسکے دام باپ کے حق کے
جنس مین یعنی از قسم نفقہ ہین تو باپ کو اختیار ہی کہ داموں کو مشتری سے وصول کرلے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ
یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہی کیونکہ اُسپر پوری ولایت حاصل ہی پھر باپ کو یہ اختیار ہی کہ داموں مین سے اپنا نفقہ لے کیونکہ
اُسکے حق کی جنس ہین - وان کان للابن الغائب مال فی یدابویہ وانفقا منہ لم یضمنا لانہما استوفیا حقہما لان
نفقتہما واجبۃ قبل القضاء علی ما مر وقد اخذا جنس الحق - اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اُسکا مال اُسکے والدین کے قبضہ
مین ہی اور محتاج والدین نے اُسمین سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہونگے یعنی وہ مال از جنس نفقہ ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ ان دونون
نے اپنا حق حاصل کرلیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے اُنکا نفقہ واجب ہی چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونون نے اپنے حق کی جنس سے
لیا ہی پس جائز ہی - وان کان لہ مال فی ید اجنبی فانفق علیہما بغیر اذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال الغیر
بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ القاضی لان امرہ ملزم لعموم ولایتہ واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانہ
ملکہ بالضمان فظہر انہ کان متبرعا بہ - اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ مین ہو اُسنے غائب کے والدین پر
اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہی کیونکہ اُسنے غیر کے مال مین بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف
حفاظت کا نائب ہی کوئی دوسرا اختیار اُسکو نہین ہی بخلاف اسکے اگر قاضی نے اُسکو حکم دیا ہو تو ضامن نہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اُسپر
لازم ہی کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہی پھر پہلی صورت مین اگر اجنبی نے تاوان دیا تو وہ اُسکے والدین سے وصول نہین
کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اُس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی مال دونون محتاجون کو بطور خیرات دیا ہی
ف - اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہین ہوتا ہی - واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذوی
الارحام بالنفقۃ فمضت مدۃ سقطت لان نفقۃ ہؤلاء تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسار وقد حصلت
بمضی المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع یسارہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیما
مضی - اور جب قاضی نے آدمی پر اُسکے فرزند اور والدین اور محرم قرابتیون کا نفقہ فرض کرکے حکم دیدیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت
گذر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگون کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہی حتی کہ اگر یہ لوگ
خوشحال ہون تو نہین واجب ہوتا اور اتنی مدت گذرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے
جبکہ قاضی اُسکے واسطے مقرر کردے تو ساقط نہین ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تونگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہی تو گذرے ایام
مین استغنا حاصل ہونے سے ساقط نہوگا ف - پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہین اگر قاضی نے مقرر

نہین کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گذشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہوگا اور باقیون کا نفقہ گذشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہوجاتا ہو اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوے اسکے کہ جب مفروض کرکے اُسپر اودھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہوگا چنانچہ فرمایا الا ان یأذن القاضی بالاستدانة علیہ لان القاضی لہ ولایة عامة فصار اذنہ کامر الغائب فیصیر دینا فی ذمتہ فلا یسقط بمضی المدة - یعنی اس صورت مین ساقط نہوگا کہ جب قاضی اُسپر قرضہ لینے کا بھی حکم دیا ہے اسکی وجہ یہ ہو کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہو تو اسکا حکم دینا ایسا ہوگیا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ بھیر قرضہ لے لو تو یہ قرضہ خود اُسکے ذمہ ہوگیا پس مدت گذرنے سے ساقط نہوگا - م -

فصل - وعلی المولی ان ینفق علی امتہ وعبدہ لقولہ علیہ السلام فی الممالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ تعالی تحت ایدیکم اطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولی پر واجب ہو کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکون کے حق مین ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہین انکو اللہ نے تمہارے ہاتھون کے نیچے کردیا ہو سو جو خود کھاتے ہو اُسمین سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اُسمین سے اُنکو پہناؤ اور اللہ تعالی کے بندون کو تکلیف مت دو - ف - صحیحین وغیرہ مین یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اسطرح وارد ہو کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو پڑی اور اُسکی ماں لونڈی تھی تو مین نے اُسکو اُسکی ماں کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا پس اُسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھسے فرمایا کہ اے ابوذر تو ایسا شخص ہو کہ تجھ مین جاہلیت موجود ہو ارے یہ تو تمہارے بھائی ہین پھر پوری حدیث ذکر کی سوا سے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندون کو تکلیف مت دو اسکو ابو داؤد نے روایت کیا ہو - اور حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو اُنھون نے روایت کی - فان امتنع وکان لہما کسب اکتسبا وانفقا لان فیہ نظر اللجانبین حتی یبقی فیہ ملک المالک - پھر اگر مولی نے اُنکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہو تو اُس سے کماوین اور کھاوین کیونکہ اسمین دونون طرف کی رعایت ہو حتی کہ مملوک تو زندہ رہیگا اور مولی کی ملک بھی باقی رہیگی - ف - یعنی جب چاہے فروخت کردے - وان لم یکن لہما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریة لا یواجر مثلہا اجبر المولی علی بیعہما - اور اگر ان دونون کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہو تو مولی پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلا غلام لنجا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہین لیتے ہین - لانہما من اہل الاستحقاق وفی البیع ایفاء حقہما وابقاء حق المولی بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانہا تصیر دینا فکان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقة المملوک لا تصیر دینا فکان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتہا الا انہ یومر بہ فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحیوان وفیہ ذلک ونہی عن اضاعة المال وفیہ اضاعتہ وعن ابی یوسف رح انہ یجبر والاصح ما قلنا واللہ اعلم - کیونکہ یہ دونون نفقہ کے مستحق ہین اور بیع کردینے مین ان دونون کا حق پہونچتا ہو اور مولی کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہین بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہوجاتا ہو تو اُسمین تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولی کے ذمہ قرضہ نہین ہوتا تو اُسکا مٹانا لازم آتا ہو یعنی مٹانا جائز نہین تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ اُنکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت نہین ہو تو مالک سے انکے نفقہ دینے پر مجبور نہین کیا جاسکتا مگر از راہ دیانت اُسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانورون کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ نہ دینے مین یہ بات موجود ہو اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم ہو اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہو

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور اصح وہی ہے جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ میں داخل ہوئی جسکو اسنے قید کر دیا یہانتک کہ مر گئی نہ اسنے اسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلی ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی ومالک واحمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے
واللہ تعالےٰ اعلم۔

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہو تو اسمیں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد وعاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلا تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک انمیں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب رغبت دلائی گئی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جاوے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہرا لوجود الاسناد الی حالۃ منافیۃ وکذا لو قال الصبی کل مملوک املکہ فہو حر اذا احتلمت لا یصح لانہ لیس باہل لقول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکہ حتی لو اعتق عبد غیرہ لا ینفذ عتقہ لقولہ علیہ السلام لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہے اسکی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا ظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل وبلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسیطرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگون پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال
مین بیان کیا کہ اُسوقت آزاد کرنا صحیح نہین ہوتا ہی اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ اُسوقت آزاد
ہی جب مین بالغ ہوجاؤن تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہین ہی کہ ایسی بات کہے جو اُسپر لازم کردے
پھر یہ ضرور ہی کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہی وہ اُسکی ملک مین ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کردیا تو یہ نافذ نہوگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہو اُسمین آزاد کرنا کچھ نہین ہی ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا
اور کہا کہ حدیث صحیح ہی اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہی کہ جس چیز کا آدمی مالک نہو اُسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اُسکی نذر کرنا
صحیح نہین ہی۔ واذا قال لعبدہ او امتہ انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق
نوی بہ العتق اولم ینوِ لان ہذہ الالفاظ صریح فیہ لانہا مستعملۃ فیہ شرعا وعرفا فاغنی ذلک عن النیۃ والوضع
وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی الطلاق والبیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے
اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہی یا معتق ہی یا عتیق ہی یا محرر ہی یا مین نے تجھے آزاد کیا یا مین نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ
اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی مین صریح ہین کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی مین مستعمل ہین
تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہین ہی اور اصل وضع مین یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی مین تھے مگر تصرفات شرعیہ مین ضرورت
کی وجہ سے انشاء کردیے گئے ہین جیسا طلاق اور بیع وغیرہ مین ہی ف۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہی در اصل جملہ خبریہ ہی یعنی سابق مین آزادی
ثابت ہونے کی خبر دیتا ہی لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف مین یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہوگئے کہ مین نے تجھ مین
فی الحال آزادی پیدا کردی۔ ولو قال عنیت بہ الاخبار الباطل او انہ حر من العمل صدق دیانۃ لانہ یحتملہ ولا یدین
قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُسنے کہا کہ مین نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی
کہ تو کام سے آزاد ہی تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہی ولیکن قاضی اُسکی تصدیق نکریگا
کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہی ف۔ کیونکہ ظاہر مین جب کہا جاتا ہی کہ تو آزاد ہی یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع مین یہی ظاہر ہوتا ہی
کہ غلامی سے آزاد ہی اور رہا یہ احتمال کہ مین نے جھوٹ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہی ظاہر کے خلاف ہی اور قاضی بزدا جب
کہ کہتا ہی ... موافق حکم کرے تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا بلکہ اُسکے آزاد ہوجانے کا حکم دیگا۔ ولو قال لہ یا حر یا عتیق یعتق لانہ نداء
بما ہو صریح فی العتق وہو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقتہ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ
یثبت من جہتہ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما اخبر وسنقرر من بعد ان شاء اللہ تعالی الا اذا سماہ حرا ثم ناداہ یا حر
لان مرادہ الاعلام باسم علمہ وہو ما لقبہ بہ ولو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ
لانہ لیس بنداء باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولی نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہوجائیگا
کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہی جو صریح عتق کے ثبوت مین ہی کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہی یعنے
اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہی اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہین تو یہ مقتضی ہی کہ منادی مین یہ وصف ثابت ہو اور اس
وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہی تو مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم
آیا اور ہم آیندہ انشاء اللہ تعالی اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولی نے اُسکا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اُسکو پکارا کہ اے حر
تو آزاد نہوگا کیونکہ مولی کی مراد یہ ہی کہ اُسکے نام سے اُسکو خبردار کرے یعنی جو اُسکا لقب رکھا ہی ہان اگر اسکا ترجمہ کرکے فارسی مین پکارا
کہ اے آزاد حالانکہ اُسکا لقب آزاد نہین بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہوجائیگا اور اسیطرح اگر اسکے برعکس ہو یعنی اُسکا
لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اُسکے نام سے ندا نہین ہی پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولی نے یہ وصف اُسمین

ثابت ہونے کی خبر دی ف۔ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولی کے اختیار میں ہے تو مولے نے گویا اُسمیں یہ وصف ثابت کرکے تب اُسکو پکارا کہ او آزاد یا اے حُر پس آزاد ہوجائیگا۔ وکذا لو قال رأسک حر او وجہک او رقبتک او بدنک او قال لامتہ فرجک حر لان ہذہ الالفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور اسیطرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہوجائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ انسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک کے کسی جزء شائع یعنے تہائی چوتھائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء میں واقع ہوجائیگی اور اسمیں جو خلاف ہے ان شاء اللہ تعالی عنقریب آتا ہے ف۔ یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ جزء شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں کمل جائیگی یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا۔ ان اضافہ الی جزء معین لا یعبر بہ عن الجملۃ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعی والکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بیناہ۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزء کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اسمیں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کرچکے۔ ولو قال لا ملک لی علیک ونوی بہ الحریۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانہ یحتمل انہ اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مرادا الا بالنیۃ۔ اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھپر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہوجائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اسمیں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھپر اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کردیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا۔ قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قولہ خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانہ یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک وتخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانہ بمنزلۃ قولہ خلیت سبیلک وہو المروی عن ابی یوسف رح بخلاف قولہ طلقتک علی ما نبین من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلا کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تجھپر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھپر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کردی کیونکہ اسمیں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے اسیطرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔ یونہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہوجائیگی بخلاف اسکے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوگی چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل لی علیک لان نفیہ مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلہذا یحتمل العتق۔ اور اگر مالک نے کہا کہ تجھپر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اُسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ میری تجھپر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولے کی راہ باقی رہتی ہے اسی لئے یہ عتق کو محتمل ہے۔ ولو قال ہذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألۃ اذا کان یولد مثلہ لمثلہ واذا کان لا یولد مثلہ لمثلہ

ذکره بعد هذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبه منه لان ولایة الدعوة بالملک ثابتة والعبد محتاج الی النسب فیثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوق وان کان له نسب معروف لا یثبت نسبه منه للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازه عند تعذر اعماله بحقیقته ووجه المجاز نذکره من بعد ان شاء الله تعالی- اور اگر مولی نے اپنی مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جما رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جما رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لیے شرط ہے-) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اُسکی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آیندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہو تو مولی سے اُسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولے سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتبار اُس وقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنے نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی جو وجہ ہے ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف- اصل مسایل یہ ہیں کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اُسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے — ولو قال هذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم والموالاة فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقة الا انه تعین الاسفل فصار کاسم خاص له وهذا لان المولی لا یستنصر بمملوکه عادة وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقته والاضافة الی العبد تنافی کونه معتقا فتعین المولی الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامته هذه مولاتی لما بینا ولو قال عنیت به المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینه وبین الله تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانی فلانه لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بهذا اللفظ وقال زفر رح لا یعتق فی الثانی لانه یقصد به الاکرام بمنزلة قوله یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقته وقد امکن العمل به بخلاف ما ذکره لانه لیس فیه ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا- اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولے ہے یا پکارا کہ اے مولی تو وہ آزاد ہو جائیگا پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولی اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہے کہ مولی اپنے مملوک سے از راہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنے ناصر کے معنے نہیں ہو سکتے اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں لینا ہے اور چونکہ اُسنے غلام کو مولی کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنے بھی نہیں ہو سکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوئے کے معنی لیے تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسیطرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی اسی دلیل سے جو ہمنے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹھ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نکریگا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اُسنے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولی سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے ندا کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسیطرح یا مولی کہکر پکارنے میں بھی بغیر نیت کے آزاد ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے میں

آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائیگا بخلاف اسکے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگر یہ حقیقی معنے لیے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ اسمیں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگیا۔ ولو قال یا بنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انہ اذا کان بوصف یمکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا لہ بالوصف المخصوص کما فی قولہ یا حر علی ما بیناہ واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباتہ من جہتہ کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیہ لتعذرہ والبنوۃ لا یمکن اثباتہا حالۃ النداء من جہتہ لانہ لو انخلق من ماء غیرہ لا یکون ابنا لہ بہذا النداء فکان لمجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفۃ رح شاذا انہ یعتق فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میرا بھائی ہے تو وہ آزاد نہ ہوگا اسواسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائیگا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لیے ہوگا اور اسمیں یہ وصف ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہوگیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائیگا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائیگا مگر اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہے یعنے آزاد نہ ہوگا ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانہ تصغیر الابن والبنت من غیر اضافۃ والامر کما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات سچی ہے جو اسنے بیان کی اسلیے کہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسیطرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اسنے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات بھی ہے جو اسنے کہی ف یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ہذا ابنی عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق وہو قول الشافعی رح لہم انہ کلام محال بحقیقتہ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃ رح انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ من حین ملکہ وہذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ لازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابہۃ فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشہد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وہذا بخلاف ما اذا قال لغیرہ قطعت یدک فاخرجہما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وہو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ہذا ابی او امی ومثلہ لا یولد لمثلہ فہو علی ہذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی ہذا جدی قیل ہو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ہذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وہو الاب وہی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبا فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال ہذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ رح انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدہ

ہذا ابنتی فقد قیل علی الخلاف وقیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی و ہو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح - اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہوسکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہوجائیگا جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھکو اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کردیا تھا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنے سے محال ہے لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اُسنے آگاہ کیا کہ جبسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اسوجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بول کر مسبب مراد لینا لغت میں مجاز شایع ہے اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوچکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنے پر لانا واجب ہے برخلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدایش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اُسمین کوئی طریقہ مجازکا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات ہمنے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکھے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسنے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اُسکا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائیگا یعنے یوں کہا جائے کہ اُسنے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدون ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کاٹنا اُسکا سبب نہیں اور رہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات وحکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہکر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے۔ اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہوسکتا ہے کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اُس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو بھی یہی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطہ سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ مملوک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہوگا اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہوجائیگا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کرچکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ جسکی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُس جنس سے نہیں جسکا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح میں تحقیق کرچکے ف۔ یعنی باب المہر میں بیان کرچکے کہ عقد میں مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ میں دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی رح تعتق اذا نوی وکذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال مشائخہم رہ لہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک العین اما ملک الیمین فظاہر

وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابید من شرطہ والتاقیت مبطل لہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو الملک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام فتثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظۃ العتق والتحریر کنایۃ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ نوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لغۃ اثبات القوۃ والطلاق رفع القید وہذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلک المنکوحۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظہر القوۃ ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دونہ حقیقۃ لا عما ہو فوقہ فلہذا امتنع فی المتنازع فیہ وانساغ فی عکسہ۔ اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منھ ڈھانک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسیطرح دیگر الفاظ طلاق صریح وکنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اسکا لفظ محتمل ہے اسواسطے کہ ملک نکاح وملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسیطرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح وکنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اسکا حق ساقط کردے یعنی ملک زائل کردے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے اسیطرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنے نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا وتحریر یہ بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہیں تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اسکے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسنے طالقہ یا بائنہ اور اسکے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اسکے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھولدینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہوگیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہوکر قدرت وقوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھکر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جسمیں جھگڑا ہے اسکو اعتاق کے لیے نہیں مجاز کر سکتے اور اسکے برعکس یعنے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبدہ انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی الحریۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بولچال میں مثل کا لفظ بعض باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اسکے آزاد ہونے میں شک ہوگیا ف یعنی اسکا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہوگیا ہو تو شک پر آزاد نہوگا اور شک اسوجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنے صرف ان دونوں کا خط یکساں ہے تو غالبًا مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اسواسطے کہ نفی سے استثنا کرنا

تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہی جیسے کلمۂ شہادت میں ہی ف یعنی لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالےٰ ہی الوہیت والا ہی اسیطرح پر جبکہ تو نہیں ہی مگر آزاد تو یہ معنے ہوے کہ تو ضرور آزاد ہی ہی پس ضرور آزاد ہو جائیگا **ولو قال راسک راس حر لا یعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ**۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہی تو وہ آزاد نہوگا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہی ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادون کے سر کے مانند ہی پس آزاد نہوگا۔ **ولو قال راسک راس حر عتق**۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہی تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ **لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن**۔ اسواسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام مین آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہی ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہی تو گویا یہ کہا کہ تو آزاد ہی جیسے کہتے ہین کہ مین نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہی کہ ایک گھوڑا خریدا

فصل۔ **ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وہذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فہو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولادا وغیرہ**۔ فصل۔ جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اسکے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہی تو وہ اسپر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہی ورواہ النسائی اور یون ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اسکا ساتھ دائمی حرام ہی تو وہ آزاد ہی۔ رواہ اصحاب السنن۔ اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہی کہ جسکے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوے اور دوسری طرح یہ ہی کہ آدمی اپنے بھائی کی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اسکے برعکس ہو **والشافعی رح یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس اولا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاہیہا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما رویناہ ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وہذا ہو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانہا ہی التی یفترض وصلہا ویحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینہما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا لمقصود العقد وعن ابی حنیفۃ رح انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وہو قولہما فلنا ان نمنع وہذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمہ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبتت بالقرابۃ والصبی جعل اہلا لہذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانہ تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ**۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے مین ہمارے موافق ہین اور) غیر ولادت کی قرابت محرمہ مین ہمارے خلاف ہین یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہین ہی تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہین ہوتا اور اُنکی دلیل یہ ہی کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہی یا قیاس اسکو مقتضی نہین ہی اور بھائی ہونے کی یا اسکے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہی تو اُسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہی اور اسیوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اسکے ساتھ مین غیر ولادت کی قرابتی کتابت مین داخل نہین ہوتی اور ولادت مین یہ بات ممتنع نہین ہی اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہی جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جسکی قرابت دائمی حرمت مین مؤثر ہی تو وہ اُسپر آزاد ہو جائیگا اور در اصل تاثیر اسی کو ہی اور بیان ایش کا کچھ اثر نہین ہی کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہی کہ جسکا ملانا فرض ہی اور توڑنا حرام ہی حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہی کلم

آزاد ہو جانے مین کچھ فرق نہین کہ مالک مسلمان ہو یا دار الاسلام مین کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہی اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اُسکے مانند چچا ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہو جائیگا کیونکہ مکاتب کو کوئی پوری ملکیت حاصل نہین ہی جو اُسکو آزاد کرنے پر قابو دیدے اور آزادی کا فرض ہونا اُسوقت ہی کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد مین سے ایسے لوگون کی آزادی بھی ہی جنکو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہان بیع ممتنع ہی پس وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ مکاتب پر اُسکا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہی اور یہی صاحبین کا قول ہی تو ہمکو یہ بھی جائز ہی کہ ہم بھائی کے مکاتب نہو جانے کو منع کرین یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہی اُسکو ہم نہ مانین بلکہ وہ ممتنع نہین ہی اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہی کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اُسکی رضاعی بہن ہی کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہین ہی اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق رکھا گیا ہی اور یہی مجنون کا حکم ہی حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونون پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس آزادی مین بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہی تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ف یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال مین واجب ہوتا ہی ویسے ہی اگر مالک ہون تو آزاد ہو جائیگا - ومن اعتق عبدا لوجه الله تعالى او للشيطان او للصنم عتق لوجود ركن الاعتاق من اهله في محله ووصف القربة في اللفظ الاول زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين الآخرين - اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالے کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہرصورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل مین پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائیگا اور پہلی صورت مین اللہ تعالی کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہین ہی تو شیطان یا بت کی صورت مین اسکا نہونا کچھ مضر نہین ہی ف اور اسیطرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اُسکے اعتقاد کفر کی خرابی ہی لیکن غلام آزاد ہو جائیگا - وعتق المكره والسكران واقع لصدور الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق وقد بيناه من قبل - جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اُسنے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل مین پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے - وان اضاف العتق الى ملك او شرط صح كما في الطلاق اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي رح وقد بيناه في كتاب الطلاق واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق بخلاف التمليكات على ما عرف في موضعه - اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب مین اس غلام کا مالک ہون تو یہ آزاد ہی) یا اُسنے شرط کی طرف نسبت کیا - (جیسے غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو آزاد ہی) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہی جیسے طلاق مین صحیح ہی لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے مین امام شافعی کا اختلاف ہی اور ہم اسکو کتاب الطلاق مین بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اسواسطے جائز ہی کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اسمین تعلیق شرط جائز ہی اور جن صورتون مین مالک کرنا ہوتا ہی اُنمین الایہ تعلیق نہین جائز ہی چنانچہ اصول فقہ مین اپنے موقع پر معلوم ہو چکا - واذا خرج عبد الحربي الينا مسلما عتق لقوله عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا اليه مسلمين هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء - اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان دار الاسلام مین چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلامون کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور مین چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین - رواہ عبد الرزاق وہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی - اور دوسری دلیل یہ ہی کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت مین اپنے قابو مین کر لیا کہ وہ مسلمان ہی اور ابتداء سے غلامی کسی مسلمان پر نہین ہو سکتی ہی - وان اعتق حاملا عتق حملها تبعا لها اذ هو

متصلا بہا ولو اعتق الحمل خاصۃ عتق دونہا لانہ لا وجہ الی اعتاقہا مقصودا لعدم الاضافۃ الیہا ولا الیہ تبعا
لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الہبۃ والقدرۃ علیہ فی البیع
ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجنین وشئ من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا - اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد
کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اُسنے فقط حمل کو آزاد کیا
تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ قصدا یعنی نہ اصلی مقصود ہو کر اسواسطے کہ عورت کی طرف
اضافت نہیں ہے اور نہ تبعا یعنی نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اسمین موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور
اپنی اسی حمل کو بیچ یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ مین خود اسکی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع
مین شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسنے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اسکی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے مین
شرط نہیں ہے تو دونون جدا ہو گئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونون مین فرق ہے کیونکہ ہبہ مین ہبہ کی چیز سپرد کر دینا
اور بیع مین سپرد کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے مین شرط نہیں ہے - ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا
وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدۃ واشتراط
بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی مامر فی الخلع وانما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من
ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحمل - اور اگر باندی کے حمل کو کسیقدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب
ہوگا اسواسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اُسپر کسی کا قابو نہیں ہے اور اسکی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی
کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق مین بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز
نہیں ہے جیسا کہ خلع مین بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جبھی معلوم
ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے - قال وولد الامۃ من مولاہا حر لانہ
مخلوق من مائہ فیعتق علیہ ہذا ہو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامۃ لمولاہا وولدہا من زوجہا مملوک
لسیدہا لترجح جانب الام باعتبار الحضانۃ او لاستہلاک مائہ بمائہا والمنافاۃ متحققۃ والزوج قد رضی
بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی بہ - قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اسواسطے
کہ وہ مولی کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ مین کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے
مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اسمین ماں کی جانب کو غلبہ رہیگا خواہ
اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ مین ملکر مستہلک ہو گیا اور
یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولی کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم
آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دیگئی اور شوہر اس بات پر راضی ہو چکا یعنی اُسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جاوے برخلاف اُس
شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک نہو گا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف یعنی ایک عورت نے زید سے کہا
کہ مین آزاد ہوں مجھسے نکاح کرے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسنے اسکو مع اولاد کے
گرفتار کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو
ولیکن اُسکو قیمت دینا پڑیگی - وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبعہا فی وصف الحریۃ کما یتبعہا فی
المملوکیۃ والمرقوقیۃ والتدبیر وامومیۃ الولد والکتابۃ - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ
عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت مین اُسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت مین اُسکا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سواے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اسکا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہونگی تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جسکا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبدہ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمتہ لمولاہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیقتصر علی ما اعتق وعندہما لا یتجزی وہو قول الشافعی رح فاضافتہ الی البعض کاضافتہ الی الکل فلہذا یعتق کلہ لہم ان الاعتاق اثبات العتق وہو قوۃ حکمیۃ واثباتہا بازالۃ ضدہا وہو الرق الذی ہو ضعف حکمی وہما لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفۃ رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالۃ الملک او ہو ازالۃ الملک لان الملک حقہ والرق حق الشرع او حق العامۃ وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایۃ المتصرف وہو ازالۃ حقہ لا حق غیرہ والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ والتعدی الی ما وراءہ ضرورۃ عدم التجزی والملک متجز کما فی البیع والہبۃ فیبقی علی الاصل وتجب السعایۃ لاحتباس مالیۃ البعض عند العبد والمستسعی بمنزلۃ المکاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المالکیۃ فی کلہ وبقاء الملک فی بعضہ یمنعہ فعملنا بالدلیلین بانزالہ مکاتبا اذ ہو مالک یدا لا رقبۃ والسعایۃ کبدل الکتابۃ فلہ ان یستسعیہ ولہ خیار ان یعتقہ لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابۃ المقصودۃ لانہ عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالۃ متوسطۃ فاثبتناہ فی الکل ترجیحا للمحرم والاستیلاد متجز عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ وفی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالافساد ملکہ بالضمان فکمل الاستیلاد۔ اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسیقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کرکے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جسقدر آزاد کیا اسیقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اُسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اُسکو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسطرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہے اُسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اسمیں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنے عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اُسیقدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اُسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اُسکی نسبت کی گئی اور اسجگہ سے علاوہ دوسری جگہ تجاوز کرنا ہی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اسکے ٹکڑے نہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا

یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنے اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اسواسطے
ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنے اس سے وصول کیجاے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو
وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
غلام میں اُسکو ملکیت حاصل ہو یعنے غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ
پوری ذات کا مالک نہو پس ہمنے دونون دلیلون پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور
اپنی ذات کا مالک نہین ہے اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولے کو یہ اختیار رہا کہ اس سے کمائی کرا کر باقی قیمت وصول
کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اُسکو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولے اسکو آزاد کردے صرف مکاتب
اس غلام مین اتنا فرق ہے (کہ مکاتب اگر ادا ے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کردیا جاتا ہے اور) یہ غلام جسکا ایک جزو آزاد ہو کر اُسپر
کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جاے تو یہ رقیق نہین کیا جا سکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہین
ہے تو فسخ کے قابل بھی نہین ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کرکے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اُسکا اقالہ بھی
ہو سکتا ہے اور فسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنے اگر غلام کو مکاتب کیا تو اُس سے یہ قرارداد ہے جب تو اسقدر مال فلان فلان قسط پر ادا
کردے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائیگا
اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہین ہے) رہا طلاق وعفو قصاص تو اسمین کوئی درمیانی حالت نہین ہے تو ہمنے طلاق کو
یا عفو کو کل مین ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی مین سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض معاوکہ باندی مین ایسا ہوا
تو جب اُسنے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دیا کہ اسکی ملک فاسد کردی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا
مالک ہو گیا تو استیلاد پورا ہو گیا - ف - اسکی توضیح یہ ہے کہ زید وخالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اُسنے خالد کے حصہ مین خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اسکی فروخت نہین جائز ہے لہذا زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دیکر
وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اُسکی ام ولد ہو جا ئیگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی
ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونون کی مدبرہ ہو یعنے دونون نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ مین جسنے
اُسکے بچہ کا دعوی کیا ہے اُسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خریدا نہین جا سکتا تو لامحالہ جہانتک اُسکا حصہ
ہے اسیقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہین ہان طلاق وعفو قصاص مین البتہ نہین ہو سکتے ہین تو اسکی
وجہ یہ ہے کہ طلاق ونکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہین ہے جیسی کہ آزادی ومملوکیت کے درمیان
مین کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی وتصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
طلاق اور نکاح کے درمیان نہین ہے تو جسنے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے
یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اسمین دونون طرح کا شبہہ ہے تو ہمنے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول مین بیان ہو چکا کہ جس
چیز مین یہ شبہہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اُٹھا لیا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جاے کہ اسمین بچاؤ زیادہ ہے لہذا
طلاق کے مانند عفو قصاص مین بھی ہمنے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
طلاق دینا ہوتا ہے - م - واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار
ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء

للمعتق وان اعتق او استسعى فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں مین مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو اُسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا اگر خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کردے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلے پھر اگر اُسنے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اسقدر دام اُس غلام سے وصول کرلیگا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کردیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلی تو اُسکی ولاء ان دونوں مین مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو بھی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے اور ان دونوں صورتوں مین اُسکی ولاء ان دونوں شریکوں مین مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہین لے سکتا ہو اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرا لے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - وهذه المسألة تبتني على حرفين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغنى لان به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن على العبد لعدم السعاية في حالة اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزي واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه في الباقي اذ الاعتاق يتجزى عنده والتضمين لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بينا ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كأن الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقي او يستسعي ان شاء والولاء للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفي حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بيناه والولاء له في الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع المستسعى على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته ولا يقضي دينا على المعتق اذ لا شيء عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبة قد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعي رح في الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عيناه قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتني على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها في شخص واحد - یہ مسئلہ باریک دو اصلون پر مبنی ہو اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہو یا نہین ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہو جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مانع ہو اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کردے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہوا اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے - رواہ الستۃ فی الصحاح - اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ دفع شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام کچھ کمائی نہیں رکھتی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرا لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لیگئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چڑھ گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اسکا رنگ رک گیا ہے تو اسکو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اسکو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اسواسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اسکو حاصل ہو جائیگا اور اسکے شریک کو اپنا حق پہونچ جائیگا پھر اس مسئلہ میں دونوں اصلوں کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اس سے انکا حکم نکلنا ظاہر ہے پس آزاد کرنے والا مالدار تاوان کو غلام سے اسواسطے نہیں لے سکتا کہ بسبب خوشحالی کی صورت میں اسنے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولاء اسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سو وہ اصطلح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اسکی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اسکے حصہ پر ظلم کیا کہ اسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ جب اسنے آزاد کیا تو اسکے تابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کرا لینے کے اور یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کرے جیسا کہ چنانچہ بیان ہو چکا - اور یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اسکو غلام سے واپس لے سکتا ہے اسوجہ سے کہ جب اسنے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرا لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے باقی کو آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملیگی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اسکی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے کیونکہ اسکی ملکیت غلام کے پاس رک گئی ہے اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملیگی کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اسمین امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اسکی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اسکو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اسواسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اسکی گردن چھوٹ گئی تھی یا اسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو ہمیں امام شافعی کا قول نقل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنیوالا تنگدست ہو تو شافعی کے نزدیک دوسرے شریک کا حصہ اُسکے ملک پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنیوالے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کراوے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اُسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ ہمیں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ ہمنے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیچ و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع ہونگی یعنی آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت نہ ہو جیسے امام شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہوگیا مگر قرضدار ہے۔ قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفة رح وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اسکے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہوگیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے اب اُسپر حرام ہوگیا کہ اس غلام کو رقیق بناوے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اسکے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق بناوے بلکہ اُس سے کمائی کرالے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہے کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہرحال یہ غلام اُسکا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کرا سکتا ہے اور یہ حکم خوشحالی یا تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہوگا کیونکہ اسکا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رح کے نزدیک اس امر سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کراوے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ الٹا مدعی ہے تو دوسری بات رہگئی یعنی یہی اختیار رہا

کہ غلام سے کمائی کرالے اور اُسکی ولاء دونوں شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہی کہ دوسرے کا حصہ اُسکے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی ولاء اُسی کی ہی اور میرا حصہ کمائی کرکے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی ولاء میری ہی اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہی کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہی کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہی بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہی کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہی کہ اُسکا دعوی اپنے شریک پر اسوجہ سے ثابت نہوا کہ وہ انکار کرتا ہی اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہی اور اگر دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہی خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہی کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہی اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کے تاوان کا دعوی نہیں کرتا ہی بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہی پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نکریگا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہی کیونکہ شریک خوشحال ہی پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کردیا اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں موقوف رہیگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہی اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہی تو اُسکی ولاء موقوف رہیگی یہانتک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں ف۔ تو ولاء اُسی کی ہو جائیگی کیونکہ حق ولاء ان دونوں سے باہر نہیں ہی۔ ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار غدا فہو حر وقال الآخر ان دخل فہو حر فمضی الغد ولا یدرے دخل ام لا عتق النصف وسعی لہما فی النصف وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یسعی فی جمیع قیمتہ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ مجہول ولا یمکن القضاء علی المجہول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدنا الف درہم فانہ لا یقضی بشیء للجہالۃ کذا ہذا ولہما انا تیقنا بسقوط نصف السعایۃ لان احدہما حانث بیقین ومع التیقن بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الکل والجہالۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا اعتق احد عبدیہ لا بعینہ او بعینہ ونسیہ ومات قبل التذکر او البیان وبنائی التفریع فیہ علی ان الیسار لا یمنع السعایۃ اولا یمنعہا علی الاختلاف الذی مضی وقت۔ اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہوا تو یہ غلام آزاد ہی اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہی پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لیے کمائی کریگا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کریگا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہی تو یہ معلوم نہیں ہی کہ وہ کون شخص ہی اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اُسپر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہی جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درم ہم دونوں میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس ایسا ہی یہاں ہی اور شیخین کی دلیل یہ ہی کہ ہمکو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہی کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائیگا کہ پوری کمائی واجب ہی اور مجہول ہونا اسطرح دور ہو جاتا ہی کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انمیں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہی کہ اس حالت میں زید اس مکان میں آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلا دینے سے جہالت دور ہوگئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ غیر معین یا معین کرکے آزاد کیا ولیکن جسکو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یا بیان کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہی کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر اس مسئلہ میں تفریع کرنا اسی بنا پر ہوگا کہ دونوں میں سے جو شخص تونگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہوگی اور وہی اختلاف ہی ۔

جو سابق میں بیان ہوا ف۔ یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ و لو حلفا علی عبدین
کل واحد منہما لاحدہما لم یعتق واحد منہما لان المقضی علیہ بالعتق مجہول وکذلک المقضی لہ ففحشت الجہالۃ فامتنع
القضاء وفی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فغلب المعلوم المجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے
ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنے دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں
آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گذر گیا اور یہ دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا
تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ
بھی مجہول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا
صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن
احدہما عتق نصیب الاب لانہ ملک شقص قریبہ وشراؤہ اعتاق علی ما مر ولا ضمان علیہ علم الآخر انہ ابن شریکہ
او لم یعلم وکذا اذا ورثاہ والشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبہ وان شاء استسعی العبد وہذا عند ابی حنیفۃ
وقال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسرا سعی الابن فی نصف قیمتہ لشریکہ
اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ
آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں
نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور
چاہے چھوکرہ سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید
کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو بیٹے کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اسکو
کمائی کر کے ادا کرے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بہبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ہذا اذا اشتراہ رجلان احدہما قد حلف بعتقہ ان اشتری
نصفہ۔ اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت
پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا
خریدوں تو آزاد ہے۔ لہما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبیین
فاعتق احدہما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ہو علۃ العتق
وہو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عہدۃ الکفارۃ عندنا وہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف
بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب
کما اذا قال لغیرہ کل ہذا الطعام وہو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے ساجھی
کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ
آزاد کر دے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک
شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں
ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنے خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اسپر کفارہ کا بردہ ہو تو
قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی
میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اسکا
بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام

کھالے حالانکہ اُسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا ف تو تاوان لازم نہوگا اگرچہ اُسکو علم نہ تھا کما فی العینی - وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفه ثم اشتری الاب نصفه الآخر وهو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضی بافساد نصیبه وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمته لاحتباس مالیته عنده وهذا عند ابی حنیفة رح لان یسار المعتق لا یمنع السعایة عنده وقالا لا خیار له ویضمن الاب نصف قیمته لان یسار المعتق یمنع السعایة عندهما اور اگر بیٹا اجنبی نے پہلے آدھا خریدا پھر پیچھے کرکے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اسکا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اُسکی نصف قیمت کمائی کراکے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اُسکی مالیت رکی ہوئی ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اُسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو - ومن اشتری نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة رح وقالا یضمن اذا کان موسرا ومعناه اذا اشتری نصفه ممن یملک کله فلا یضمن لبائعه شیئا عنده والوجه قد ذکرناه - اور جامع صغیر میں ہے کہ جسنے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسپر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اسکے پورے بیٹے کا مالک تھا اُس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کرچکے ف یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہوچکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر اُسمیں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا - واذا کان العبد بین ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساکت ان یضمن المدبر ثلث قیمته قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمته مدبرا ولا یضمنه الثلث الذی ضمن وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا العبد کله للذی دبره اول مرة ویضمن ثلثی قیمته لشریکیه موسرا کان او معسرا - اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اسکو مدبر کردیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اسکو آزاد کردیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنے والے سے اُسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لیگا اور مدبر کرنے والے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو تاوان دی ہے وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص کا ہے جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کردیا تھا یعنے اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنے والا اُسکی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو - واصل هذا ان التدبیر یتجزی عند ابی حنیفة رح خلافا لهما کالاعتاق لانه شعبة من شعبه فیکون معتبرا به ولما کان متجزیا عنده اقتصر علی نصیبه وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین فلکل واحد منهما ان یدبر نصیبه او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکه علی حاله لان نصیبه باق علی ملکه فاسدا بافساد شریکه حیث سد علیه طرق الانتفاع به بیعا وهبة علی ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعین حقه فیه وسقط اختیاره غیره فتوجه للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق هذا المعتق غیر ان له ان یضمن المدبر لیکون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضة علی اصلنا وامکن ذلک فی التدبیر لکونه قابلا للنقل من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولابد من رضاء المکاتب بفسخه حتی یقبل الانتقال فلهذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمته مدبرا لانه افسد علیه

نصیب مدبرا والضمان یتقدر بقیمة المتلف وقیمة المدبر ثلثا قیمته قنا علی ما قالوا ولا تقیمة لا یملک بالضمان من جهة الساکت لان الملک ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا یظهر فی حق التضمین والولاء بین المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق علی ملکهما علی هذا المقدار واذا لم یکن التدبیر متجزیا عندهما صار کله مدبرا للمدبر وقد افسد نصیب شریکه لما بینا فیضمنه ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه ضمان تملک فاشبه الاستیلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جنایة والولاء کله للمدبر وهذا ظاهر — اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرے دونوں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کمائی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اُسکی ملک میں باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع وہبہ کے طور پر فائدہ اُٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا پھر جب ان دونوں میں سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اُسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اُسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اُسکے قطع ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اُسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اُسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک مالک سے دوسرے مالک میں چلا جائے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابوحنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اُسکی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اُس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اُسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اُسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اسکو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ خاموش کو تاوان دیکر اُسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصلی حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی اندازے سے واقع ہوا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا اُنکے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اُسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو اُنکے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہوگی یعنے دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنے جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے — واذا کانت جاریة بین رجلین زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانکر ذلک الآخر فهی موقوفة

یوماً و یوماً تخدم للمنکر عند ابی حنیفة رح وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریة فی نصف قیمتها ثم تکون حرة لا سبیل علیها
لهما انه لما لم یصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر علیه کانه استولدها فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انه اعتق المبیع
قبل البیع یجعل کانه اعتق کذا ہذا فیمتنع الخدمة ونصیب المنکر علی ملکه فی الحکم فیخرج الیه الاعتاق بالسعایة کام ولد
النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفة رح ان المقر لو صدق کانت الخدمة کلها للمنکر ولو کذب کان له نصف الخدمة
فیثبت ما ہو المتیقن به وهو النصف ولا خدمة للشریک المقر ولا سعایة ولا استسعاء لانه تبرأ عن جمیع ذلک بدعوی
الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیة الولد یتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل
المقر کالمستولد — اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہو اور
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز تو قدمت کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہو اور صاحبین نے کہا اگر منکر کو اختیار ہو کہ چاہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کرا کے وصول کرلے پھر وہ آزادہ ہوگی
اُسپر کوئی راہ نہیں ہو یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسپر پھر آیا گویا خود اُسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہو تو یہ ایسی صورت
ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہو پس یہی حکم ہوتا ہو کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت اپنا ممنوع ہو اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اُسکی ملکیت پر باقی ہو پس آزاد ہونے
کے واسطے یہی ہوگا کہ اُس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اُس سے مزدوری کرائی جائیگی
اپنے نصرانی کی ملک میں نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کرکے دام ادا کرکے آزادہ ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اُسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہو یہی ثابت رکھی جائیگی یعنے نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہو کیونکہ جب اُسنے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا
تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے
نسب کا اقرار شامل ہو اور یہ امر لازم ہو جو رد کرنے سے رد نہیں ہوسکتا تو یہ گنجایش باقی نہیں ہو کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جاسکے جیساکہ صاحبین نے قرار دیا ہو۔ وان کانت ام ولد بینهما فاعتقها احدهما
وهو موسر فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة رح وقالا یضمن نصف قیمتها — اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک
ہو بایں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اُسکے بچہ ہوا جسکا دونوں شریکوں نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونوں
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی پھر ایک نے اُسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان
نہیں ہو اور صاحبین کے نزدیک اُسکی نصف قیمت تاوان دے اسکی وجہ یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتی — لان مالیة ام الولد غیر متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلی ہذا الاصل تبتنی عدة من المسائل اوردناها
فی کفایة المنتهی وجه قولهما انها منتفع بها وطیا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بیعها لا یسقط تقومها
کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیها السعایة وهذا آیة التقوم غیر ان قیمتها ثلث قیمتها
قنة علی ما قالوا لفوات منفعة البیع والسعایة بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البیع اما السعایة والاستخدام
فباقیان ولابی حنیفة رح ان التقوم بالاحراز وهی محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعی لغریم
ولا لوارث بخلاف المدبر وہذا لان السبب فیها متحقق فی الحال وهو الجزئیة الثابتة بواسطة الولد علی ما عرف

فی حرمۃ المصاھرۃ الا انہ لم یظہر عملہ فی حق الملک ضرورۃ الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ینعقد السبب بعد الموت وامتناع البیع فیہ لتحقق مقصودہ فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضینا بمکاتبتہا علیہ دفعا للضرر من الجانبین وبدل الکتابۃ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہو اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہو اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہو اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہو کہ ام ولد سے انتفاع اُٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہو اور یہ اس امر کی دلیل ہو کہ اُسکی قیمت اندازہ ہوسکتی ہو اور اسکی فروخت ممتنع ہونے سے اُسکا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا ہو جیسے مدبر میں ہوتا ہو یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہو مگر وہ مال قیمتی ہو کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہوگئی تو اُسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو اور یہ اُسکی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہو ہاں اتنی بات ہو کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہو جیسا کہ مشائخ نے کہا ہو کیونکہ اُس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اُس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ قیمت اُس چیز کی لگائی جاتی ہو جو مال داری کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہو اور مالداری کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالداری کے لیے اُسکو رکھنا مقصود نہیں ہو بلکہ نسب مقصود ہو اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرضخواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہو یہ بخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہوگیا ہو یعنی بچہ کے ذریعہ سے اُسکے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہوگیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہو کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہو یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہوگیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہوگا اور مدبر کو ابھی بیچنا اسوجہ سے منع ہو تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہوگیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہمنے یہ حکم دیا ہو کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہوگئی یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مبادک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہو۔ ومن کان لہ ثلثۃ اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدکما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدکما حر ثم مات ولم یبین عتق من الذی اعید علیہ القول ثلثۃ ارباعہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کذلک الا فی العبد الاخیر فانہ یعتق ربعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں انمیں سے دو غلام اُسکے پاس حاضر ہوئے پس اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو یعنی کسیکو معین نہ کیا پھر انمیں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولے نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر مولی کا انتقال ہوگیا اور اُسنے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جسپر مولی کا قول دوبارہ ہوگیا اُسکا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد کا بھی یہی قول ہو سوائے اخیر غلام کے کہ اُسکا چوتھائی آزاد ہوگا ف اگر مولی زندہ رہتا تو اُسکو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے پس اگر اُسنے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہو جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہوگیا

پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کریگا وہی آزاد ہوگا اور اگر اُسنے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہی مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا کیونکہ پھر غلام داخل ہوا اور اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ ضمیر ہو گئی کیونکہ جو حاضر رہا ہو وہ تو یقیناً آزاد ہو چکا اگر مولی سے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہوا اگر مولی مر گیا تو حکم ذکر کیا جاتا ہے۔ قولہ اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وہو الذی اعید علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینہما لاستوائہما فیصیب کل منہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینہما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو ارید ہو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق ہذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح یقول لما دار الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت وقد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وہما یقولان انہ دائر بینہما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف۔ واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو انہیں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہونچا یعنی نکلنے والے کا آدھا اور حاضر رہنے والے کا آدھا آزاد ہوا لیکن جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھا پائیگا لیکن صرف اُسکو چوتھائی ملا اسواسطے کہ حاضر میں سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اسکے دونوں ٹکڑوں پر پھیلا تو چہارم پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم ملکر اسکا پون آزاد ہوا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اُس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد نہ ہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا ملکر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد ہوا اسکے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا اور حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسیقدر ملیگا پس تیسرے میں چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ بردہ بیشک ان دونوں میں دائر ہے کہ ہر ایک کو آدھا آدھا پہونچا لیکن حاضر رہنے والے کو آدھے سے گھٹکر چہارم اسواسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اسمیں نصف یعنی آدھا آزاد ہونا ثابت ہوگی ف۔ اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں اُنمیں سے دو اُسکے پاس ہیں اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر ایک نکل گیا اور ایک حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر تیسرا آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلیۃ آزاد ہوا اور آدھا باقی کے حصہ میں پڑا لیکن بدھ میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہو تو صرف چہارم کا مستحق ہوا اور یہ پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان کان القول منہ فی المرض قسم الثلث علی ہذا۔ وشرح ذلک ان یجمع بین سہام العتق وہی سبعۃ علی قولہما لانا نجعل کل رقبۃ علی اربعۃ لحاجتنا الی ثلثۃ الارباع فنقول یعتق من الثابت ثلثۃ اسہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان فیبلغ سہام العتق سبعۃ والعتق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذہا الثلث فلا بد ان تجعل سہام الورثۃ ضعف

ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ فجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ ویسعی فی اربعۃ ویعتق من الباقیین من کل واحد منہما سہمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رحمہ اللہ یجعل کل رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فنقصت سہام العتق بسہم وصار جمیع المال ثمانیۃ عشر وباقی التخریج ما مر - پھر امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولے نے مرض الموت کا بیمار تھا یعنے آخر اسی مرض میں مرگیا تو صرف مال کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنے فرض کرو کہ مولے کا تہائی ترکہ اسقدر ہوتا ہے کہ پورے ڈیڑھ غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہوجائیگا اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصے جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہمنے ہر رقبہ کے چار حصے کیے کیونکہ ہمکو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصے آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصے آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصے سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مرنے والے نے ان غلاموں کے واسطے اسقدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دوچند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصے کیے گئے تو پورے مال کے اکیس ۲۱ حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصے آزاد ہوجائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کرکے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہونگے اور ہر ایک اپنے پانچ حصے کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کریگا اور جب تو غور کرکے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہوجائیگی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصے ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنے چودہ حصے وارثوں کے ہونگے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے انکے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصے بجائے سات کے چھ رہینگے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے

ولو کان ہذا فی الطلاق وہن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مہر الخارجۃ ربعہ ومن مہر الثابتۃ ثلثہ اثمانہ ومن مہر الداخلۃ ثمنہ - اور اگر اسنے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر قبل بیان کے مرگیا تو باہر جانے والی کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین حصے اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا ف۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جسقدر ساقط ہو اسکا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے - قیل ہذا قول محمد رحمہ اللہ خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتہا فی الزیادات - کہا گیا کہ یہ قول خاصکر امام محمد کا ہے اور امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کرچکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں ف۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کرچکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کیا ہے اسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو خاص کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اسکی جانب پھیرتا پھر جس وقت کہ مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہی اور ایک راہ سے آزاد ہی تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک
غلام اور مکاتب کے درمیان ہی لیکن انھین سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملیگا اور رہی طلاق
کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ مین دائر ہی کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہی
تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اسکو ایک
راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہین اور دوسری راہ سے نہین تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہین صحیح ہوگا
پس چہارم مہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی مین دائر ہی تو ہر ایک کے واسطے آٹھوان حصہ
پڑیگا ۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حر فباع احدہما او مات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم
یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جہۃ بالبیع وللعتق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانہ بالبیع
قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موتہ والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین
لہ الآخر دلالۃ وکذا اذا استولد احدہما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و
المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ماقلنا والعرض علی البیع ملحق بہ
فی المحفوظ عن ابی یوسف والہبۃ والتسلیم والصدقۃ والتسلیم بمنزلۃ البیع لانہ تملیک ۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونون
مین سے ایک آزاد ہی پھر دونون مین سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہی تو دوسرا غلام آزاد
قرار پاویگا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہین رہا یا بیع کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہین رہا یا مدبر ہونے
کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہین رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولی نے جسکو بیچا
تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونون غرضین اس آزادی
سے منافات رکھتی ہین جو اسنے اپنے اوپر لازم کی تھی یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہی تو دلیل ملگئی کہ
کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہی اور اسی طرح اس مسئلہ مین اگر دو باندیان ہون اور اسنے ایک کو اپنے تحت
مین لا کر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھین دونون دلیلون مذکورۂ بالا کے ۔ پھر بیع صحیح
اور بیع فاسد مین کچھ فرق نہین ہی خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع ومشتری مین سے
کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب مین جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتون کو شامل ہی اور بات
اسکے اندر وہی ہو جو ہم بیان کر چکے یعنی دونون وجہین جو اوپر ذکر فرمائی ہین پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہی کہ اگر
دونون مین سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس مین پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہی یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہو گا
اور رہا ہبہ کرکے سپرد کر دینا یا صدقہ مین دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہی کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہی ف یعنی جس غلام کو
دوسرے کی ملک مین دیا تو یہ دلیل ہی کہ اسکو آزاد نہین کیا تو لامحالہ ان دونون مین سے دوسرا آزاد ہی ۔ وکذلک لو قال
لامراتیہ احدکما طالق ثم ماتت احدہما لما قلنا وکذا لو وطی احدہما لما نبین ۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیون کو
کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہی پھر ان دونون مین سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ
مردہ زوجہ محل طلاق نہین رہی جیسا کہ عتق مین ہم بیان کر چکے اور اسطرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے واسطے
دوسری متعین ہی چنانچہ ہم بیان کرینگے ۔ ولو قال لامتیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم تعتق الاخری عند ابی حنیفۃ رح
وقالا تعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت
الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولہ ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان

وطئها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطؤها على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم نقول العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل في المنكرة فيظهر في حق حكم تقبله والوطء يصادف المعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطء يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطئها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء - اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اسواسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اُسنے وطی کرلی اُسمیں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہو گئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو گئی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اُسمیں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک منکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس ایسا کرنا اُسکے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابوحنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتوی نہیں دیا جائیگا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولی کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام لغو ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اسکے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جبتک مولی بیان نکرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہے اُسمیں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسنے جس باندی سے وطی کی اُسمیں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اسکے باندی سے وطی کرنا تو اُسکا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہوجاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُسنے ملک باقی رکھی - ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدري ايهما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة منهما وتسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسألة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتني على الدعوى فلم يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة يثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه في كفاية المنتهى - اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اُسکے تابع ہوکر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اُسنے آزادی کی شرط سے انکار
کیا مگر اُس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہوگا اور اگر قسم سے انکار کرگیا تو ماں اور لڑکی آزاد ہوجائیگی
کیونکہ لڑکی کی نسبت اُسکی ماں کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولی کا قسم سے انکار کرنا
ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہوجائینگی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اسنے اپنی آزادی کا خود کچھ دعوی نہ کیا
اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم
سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا
جاتا ہے کہ بربنا دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہیں تو اُسکے حق میں انکار قسم کا اثر بھی نہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعوے
کرے کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا تھا اور اُسکی ماں خاموش ہے تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہوجائیگی اور ماں آزاد نہوگی کیونکہ ماں کا
دعوی لڑکی کے حق میں معتبر نہوگا اور جن صورتوں میں مولی سے قسم لیا گیا ہے تو اُسکے علم پر قسم لیجائیگی یعنی واللہ میں نہیں جانتا
کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اُس سے قسم لیجاتی ہے اور اسکے بیان سے دس صورتیں چھ ہیں جو کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں
معلوم ہوجاتی ہیں لیکن کتاب کفایۃ المنتہی اب نہیں ملتی ہے اور ہمارے [illegible] شروح میں ان صورتوں کی تفصیل جو
صورتیں مذکور ہیں از انجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر ہوئی ہیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا
کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہوگی اور چھٹی یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی
اور اُسکے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا م ع ۔ قال اذا شہد رجلان علی رجل انہ اعتق احد عبدیہ
فالشہادۃ باطلۃ عند ابی حنیفۃ رح الا ان یکون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ
اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک گواہی باطل
ہے مگر اُسکی وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اسنے ایک آزاد کیا ہے تو استحسانا جائز ہے اسکو امام محمد نے کتاب العتاق
میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا ۔ وان شہدا انہ طلق احدی نسائہ جازت
الشہادۃ ویجبر الزوج علی ان یطلق احدٰہن وہذا بالاجماع وقال ابو یوسف ومحمد رح الشہادۃ فی العتق مثل
ذلک ۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اپنی دو بیبیوں میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائیگا
کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور یہ مسئلہ [illegible] الاتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے
یعنی مولی کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے ۔ و اصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد
لا تقبل من غیر دعوی العبد عند ابی حنیفۃ رح وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحۃ مقبولۃ من غیر
دعوی بالاتفاق والمسئلۃ معروفۃ واذا کان دعوی العبد شرطا عندہ لا تتحقق فی مسئلۃ الکتاب لان الدعوی من
المجہول لا تتحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط فتقبل الشہادۃ وان انعدم الدعوی اما فی الطلاق فعدم
الدعوی لا یوجب خللا فی الشہادۃ لانہا لیست بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتق احدی امتیہ لا تقبل عند ابی حنیفۃ رح
وان لم یکن الدعوی شرطا فیہ لانہ انما لا یشترط الدعوی لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشابہ الطلاق والعتق المبہم لا یوجب
تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین وہذا کلہ اذا شہدا فی صحتہ علی انہ اعتق احد
عبدیہ اما اذا شہدا انہ اعتق احد عبدیہ فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحتہ او فی مرضہ واداء الشہادۃ فی مرض
موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التدبیر حیثما وقع وقع وصیۃ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والخصم فی الوصیۃ
انما ہو الموصی وہو معلوم وعنہ خلف وہو الوصی او الوارث ولان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت فیہما فصار

کل واحد منهما نصيبا مستحقا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع ۔ عتق مین اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہو اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہو اور یہ مسئلہ مشہور ہو کہ تیرے امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ مین جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہین ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہو کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہین ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہوگی اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہین تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی نادر ہو پس طلاق کی صورت تو آپس دعوی نہونے سے گواہی مین کچھ خلل نہین ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی دو باندیون کو کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہین ہو اگرچہ ایسی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ دعوی شرط نہونا صرف اس وجہ سے ہو کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہو تو طلاق کے مشابہ ہوگیا مگر امام رح کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہین ہو جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونون مین سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلامون مین سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دیگئی یعنی مقبول نہوگی اور یہ سب اس صورت مین ہو کہ دونون گواہون نے یون گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت مین دونون غلامون مین سے ایک آزاد کیا ہو اور اگر گواہون نے گواہی دی کہ اسنے دونون مین سے ایک کو اپنے مرض موت مین آزاد کیا ہو یا گواہی دی کہ اپنی صحت مین یا اپنے مرض مین ایک مدبر کیا ہو اور اس گواہی کا ادا کرنا مولی کے مرض الموت مین یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال مین واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہو اور یون ہی مرض الموت مین آزاد کرنا بھی وصیت ہو اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی ہو یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہو اور اسکا خلیفہ موجود ہو یعنی اسکا وصی یا وارث تو اسپر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت مین جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونون غلامون مین پھیل جاتا ہو تو دونون مین سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہوگیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہون نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اسنے اپنی حالت صحت مین کہا تھا کہ تم دونون مین ایک آزاد ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہین ہو اور دوسرا قول یہ کہ قبول ہوگی کیونکہ آزادی ان دونون مین پھیل گئی ہو یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونون مین پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہوگیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی ۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کہانے کے بیان مین ہو ۔ ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا جس شخص نے کہا کہ جب مین اس گھر مین داخل ہون تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہو حالانکہ قسم کے روز اسکا کوئی مملوک نہین ہو پھر اسنے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر مین داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اسکے یہ معنی ہین کہ جسدن مین گھر مین داخل ہون لیکن اسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہو اور اسیطرح اگر قسم کے وقت اسکی ملک مین غلام موجود ہو اور وہ برابر اسکی ملک مین رہا یہانتک کہ وہ گھر مین داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہو ۔ ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء

حریۃ المملوک فی الحال الا انہ لما دخل الشرط علی الجزاء تاخر الی وجود الشرط فیعتق اذا بقی علی ملکہ الی وقت الدخول ولا یتناول من اشتراہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہوگا اسواسطے کہ میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اُسکے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزاء پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزاء میں تاخیر ہوئی پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اُسکی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اُسکو بعد قسم کے خریدکیا تو وہ آزادی میں شامل نہوگا - ومن قال کل مملوک لی ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکرا لم یعتق وہذا اذا ولدت لستۃ اشہر فصاعدا ظاہر لان اللفظ للحال وفی قیام الحمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحمل بعدہ وکذا اذا ولدت لاقل من ستۃ اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والجنین مملوک تبعا للام لا مقصودا ولانہ عضو من وجہ واسم المملوک یتناول الانفس دون الاعضاء ولہذا لا یملک بیعہ منفردا قال العبد الضعیف وفائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ انہ لو قال کل مملوک لی یدخل الحمل تبعا لہا - اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی نرینہ آزاد ہے اور اُسکی باندی حاملہ ہے اُسکے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہوگا اور یہ اُسوقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہوگا کیونکہ اُسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مملوک مطلق نہیں ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضاء کو شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اسمیں حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا - وان قال کل مملوک املکہ فہو حر بعد غد او قال کل مملوک لی فہو حر بعد غد ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غد عتق الذی فی ملکہ یوم حلف لان قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقال انا املک کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یستعمل لہ من غیر قرینۃ وللاستقبال بقرینۃ سین او سوف فیکون مطلقہ للحال فکان الجزاء حریۃ المملوک فی الحال مضافا الی ما بعد الغد فلا یتناول ما یشتریہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک ہے پھر اُسنے دوسرا خریدکیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اُسکی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ نہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزاء یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہو وے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اسمیں شامل نہیں ہوگا - ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا آخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر والآخر لیس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو یوسف رح فی النوادر یعتق ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعتق ما استفاد بعد یمینہ وعلی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بیناہ فلا یعتق بہ ما سیملکہ ولہذا صار ہو مدبرا دون الآخر ولہما ان ہذا ایجاب عتق وایصاء حتی اعتبر من الثلث وفی الوصایا یعتبر الحالۃ المنتظرۃ والحالۃ الراہنۃ الا یری انہ یدخل فی الوصیۃ بالمال ما یستفیدہ بعد الوصیۃ وفی الوصیۃ لاولاد فلان من یولد لہ بعدہا والایجاب انما یصح مضافا الی الملک او الی

سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند ابي يوسف يعتبر كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ مین مالک ہون یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہی اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک موجود ہی پھر اُسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہی وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہین ہوگا اور اگر مولی انتقال کرگیا تو اُسکی تہائی سے دونون آزاد ہوجائینگے اور امام ابو یوسف نے نوادر مین کہا کہ قسم کے روز جو اُسکی ملک مین تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہوگا اور اسیطرح اگر اُسنے یون کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب مین مرون تو وہ آزاد ہی تو بھی یہی حکم ہی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہی جیسا ہم بیان کرچکے تو بعد قسم کے جسکا مالک ہوا وہ آزاد نہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہین ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہی حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتون مین آیندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہی اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت مین اُس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہی جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اُسکی اولاد مین پیدا ہو وہ بھی اس وصیت مین داخل ہوگا اور وصیت کا قول جبھی صحیح ہوتا ہی کہ آزاد کرنا اُسکا یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہی مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اُسکے ملک مین موجود ہی مدبر ہوجائیگا حتی کہ اُسکی بیع جائز نہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہی تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اسکے بعد خریدے تاکہ آیندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اُسکی ملک مین آوے سب کو شامل ہوا اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہی یعنی آیندہ ممکن ہی کہ اُسکی ملک مین کچھ مملوک آوین یا نہ آوین تو یہ لفظ کے تحت مین داخل نہین ہوسکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہوجائیگا گویا اُسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ آزاد ہی بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہی جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہوچکا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہی یعنی آزاد کرنے کا کلام ہی اور اسمین وصیت کرنا نہین ہی اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آیندہ زمانہ پر منحصر ہی تو دونون قولون مین فرق ظاہر ہوگیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمنے حال و استقبال کو جمع کردیا تو یہ اعتراض نہین ہوسکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہین کہ ہان ہمنے جمع کردیا لیکن مختلف دو سببون سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تب ہی نہین جائز ہی جب ایک ہی سبب ہو

باب العتق علی جعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان مین ہی - واضح ہو کہ جعل اُس مال کو کہتے ہین جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اُسمین اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اُنکو کیلی کہتے ہین اور جو وزن سے بکتی ہین وہ وزنی ہین - ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا و

ما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وہو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف لانہا یسیرۃ - جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درم آزاد ہے پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ بغیر مال ہے اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنے اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسیقدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اسکے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان ہر قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے ف - یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگا لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خچر یا گاے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جائز قرار دیا جائیگا - قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان اديت الی الفا درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب لطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ - اور اگر مولی نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہو جائیگا یعنے اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہو گا بغیر اسکے کہ مکاتب ہو جائے کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اسمیں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور یہ غلام اسواسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اسکو مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی - وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیۃ وقال زفر رح لا یجبر علی القبول وہو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ہو تعلیق العتق بالشرط لفظا ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شروط الایمان لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ ومعاوضۃ نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

وجعلناہ معاوضۃ فی الانتہاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فبنینا علی ہذا یا۔ در المفقہ
وتخریج المسائل نظیرہ الہبۃ بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یعتق مالم یؤد الکل لعدم الشرط
کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبہا قبل التعلیق رجع المولی علیہ وعتق لاستحقاقہا
ولو کان اکتسبہا بعدہ لم یرجع المولی علیہ لانہ ماذون من جہتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت یقتصر
علی المجلس لانہ تخییر وفی قولہ اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلۃ متی۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر
کیا تو مولی کو حاکم اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کریگا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں
کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیگا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اُسکو قبول کرنے
پر مجبور نہیں کریگا اور قیاس اسی کو مقتضی ہی کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہی کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہی اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہی اور قسم کی شرطون کو عمل میں لانے
کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہی کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہی بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ
معاوضہ کا معاملہ ہی اور بدل معاوضہ اُسمین واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہی
یعنی شرطیہ کلام ہی ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہی کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو
سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہوا اور مولے کو اسکے مقابلہ میں
مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت مین ہوتا ہی لہذا اگر طلاق مین ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ مین نے تجھے ہزار درم پر طلاق
دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہی حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی لہذا ہمنے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
سے معاوضہ قرار دیا پس ہمنے اس قول کو ابتدا مین تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور رہے
حتی کہ اُسکو غلام کا بیچنا ممتنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد
پیدا ہوئی اُسمین عتق نہیں پھیلا اور ہمنے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُسنے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہی اور مسائل نکلتے ہین اور نظیر
اسکی ہبہ بشرط عوض ہی یعنے موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہی کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولے کو اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہوگا
جبتک سارا پورا مال ادا نکرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا
کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درم ادا کیے جو اُسنے تعلیق
پہلے کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولے اُس سے دوسرے ہزار درم واپس لیگا کیونکہ مولے ان درمون کا مستحق تھا
اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد انکو کمایا ہو تو مولے اس سے کچھ واپس نہین
لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اُسنے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
واضح ہو کہ جب اُسنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کرے تو تو آزاد ہی تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ
مختار کرنے کے معنے مین ہی یعنے اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہیگا اور اگر اُسنے یون کہا کہ جب تو مجھے ہزار درم ادا کرے
تب آزاد ہی تو یہ صرف مجلس ہی تک نہیں ہی کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنے مین ہوتا ہی یعنے
جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا۔ ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضافۃ
الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی

الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باہل للاعتاق وہذا صحیح - اور جسنے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درم پر آزاد ہی تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہی تو گویا یون کہا کہ تو کل کے روز ہزار درم پر آزاد ہی یعنے جو وقت اپنے کلام مین رکھا ہی گویا اُسوقت یہ کلام کیا تو اُسیوقت قبول بھی معتبر ہی بخلاف اسکے اگر یون کہا کہ تو ہزار درم پر مدبر ہی تو اس کلام مین قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہی کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہی ولیکن مال ابھی واجب نہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہی پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ مین غلام آزاد نہوگا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرلے جبتک کہ اُسکو وارث آزاد نکرے (یا وصی یا قاضی آزاد نکرے) کیونکہ اُسوقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہین ہی اور یہی حکم صحیح ہی - قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخری وہی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینہا ثم استحقت الجاریۃ او ہلکت یرجع المولی علی العبد بقیمۃ نفسہ عندہما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالہلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولی فصار نظیرہا - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہوگیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مرگیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال مین غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال رکھتی ہو - شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہی تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہوجائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمتگذاری اسکا عوض ہوسکتی ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُسنے ہزار درم پر اُسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ آئمہ کا اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہی اور وہ مسئلہ یہ ہی کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اُسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہوگیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی مملوکہ ثابت کرکے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولی اس غلام سے اُسکی ذات کی قیمت واپس لیگا اور امام محمد کے نزدیک باندی کی قیمت لیگا اور یہ مسئلہ معروف ہی اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہی اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہوجانے سے مولی کو ملنا ممکن نہین ہی اسیطرح غلام کے مرنے یا مولی کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہین ہی تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہوگیا - ومن قال لآخر اعتق امتک علی الف درہم علی ان تزوجنیہا ففعل فابت ان تتزوجہ فالعتق جائز ولا شئی علی الآمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درہم علی ففعل لا یلزمہ شئی ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درہم علی ففعل حیث یجب الالف علی الآمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لایجوز وقد قررناہ من قبل - اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہوجانا جائز ہی اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہین ہوتا ہی اور آزاد کرنا اُسی شخص کی طرف سے

ہوجاتا ہے جبکہ وہ غلام ہوتا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے طلاق دیدے تو اُس نے دیدی کیا تو کہنے والے پر ہزار درم واجب نہ ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف یعنی باب الخلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہوجاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولی لازم ہوگا

ولو قال اعتق امتک عنی علی الف درہم والمسألۃ بحالہا قسمت الالف علی قیمتہا ومہر مثلہا فما اصاب القیمۃ اداہ الآمر وما اصاب المہر بطل عنہ لانہ لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذا کان کذلک فقد قابل الالف بالرقبۃ شراء وبالبضع نکاحا فانقسم علیہما ووجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبطل عنہ ما لم یسلم وہو البضع فلو زوجت نفسہا منہ لم یذکرہ وجوابہ ان ما اصاب قیمتہا سقط فی الوجہ الاول وہی للمولی فی الوجہ الثانی وما اصاب مہر مثلہا کان مہرہا فی الوجہین

اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درم پر آزاد کردے اس شرط پر کہ اُسکا نکاح میرے ساتھ کردے تو اُسنے ایسا ہی کیا مگر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائینگے پھر جسقدر اسکی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں اُنکو حکم دینے والا ادا کرے اور جسقدر اُسکے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہونگے کیونکہ جب اُسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کردے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ اولاً تو نے تیری باندی مجھے بیچ دی تو میرے ہاتھ بیچ کر پھر وکیل ہوکر اسکو میری طرف سے آزاد کردے لیکن اُسنے ہزار درم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیئے ہیں) اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درم ان دونوں پر تقسیم ہونگے تو ان دونوں میں سے جو چیز اُسکو سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اُسکا حصہ اُسپر واجب ہوا یعنی اُسکے ملک میں آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو اُسکو سپرد نہیں ہوئی اُسکا حصہ اُسکے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اُسکے ساتھ کرلیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اسکو ذکر نہیں کیا اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جسقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار مولی کو ملیگا اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذا قال المولی لمملوکہ اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان ہذہ الالفاظ صریح فی التدبیر فانہ اثبات العتق عن دبر ف اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مروں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے پیچھے آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہوجائیگا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی ہے کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے ف یعنی غلام بالفعل اُسکے ملک میں ہے اور اُسنے عتق واقع کیا مگر اُسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہوجائیگا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اُسکی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبتہ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحریۃ کما فی الکتابۃ وقال الشافعی رح یجوز لانہ تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیۃ وہی غیر مانعۃ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو حر من الثلث ولانہ سبب الحریۃ لان الحریۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعلہ سببا فی الحال اولی لوجوہ

فی الحال و عدمہ بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اہلیۃ التصرف فلا یمکن تاخیر السببیۃ الی زمان
بطلان الاہلیۃ بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیۃ قائم قبل الشرط لانہ یمین والیمین مانع
والمنع ہو المقصود وانہ ینافی وقوع الطلاق والعتاق وامکن تاخیر السببیۃ الی زمان الشرط
لقیام الاہلیۃ عندہ فافترقا ولانہ وصیۃ والوصیۃ خلافۃ فی الحال کالوراثۃ وابطال السبب لایجوز
وفی البیع وما یضاہیہ ذلک - پھر جب مدبر ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہین جائز ہی اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہین
جائز ہی سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہی جیسے کتابت کی صورت مین مکاتب کو کسیطرح اپنے ملک سے
نکالنا نہین جائز ہی سوائے اسکے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علما کا قول ہی) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا
جائز ہی کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہی تو جیسے دیگر تعلیقات مین ہی اسی طرح اس تعلیق مین بھی ہبہ و بیع منع
نہوگا اور جیسے مدبر مقید مین یہ بات بالاتفاق جائز ہی اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہی اور وصیت ایسا کرنے سے
مانع نہین ہوتی ہی اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کہ مدبر نہ فروخت کیا جاوے اور نہ ہبہ کیا جاوے اور نہ
میراث مین لایا جاوے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہی (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مدبر کرنا آزاد
کا سبب ہی کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہی تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوا اسکے کوئی سبب نہین ہی
پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہی کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہین پایا گیا اور اسوجہ سے کہ
موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہی تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہین ہی
یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انمین سبب ہونے سے مانع قائم ہی یعنی جبتک شرط نہ پائی جاوے
تب تک جزا نہین واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہی اور قسم روکنے والی چیز ہی اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہی اور روکنے کے باوجود طلاق
یا عتاق واقع ہونا ممکن نہین اور یہان شرط پائے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہی کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت
طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہی پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات مین فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہی
اور وصیت مین مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہی اور سبب کو باطل کرنا جائز نہین ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ
مین باطل کرنا لازم ہی ف ـــــ خلاصہ یہ ہی کہ جمہور فقہا کے نزدیک مدبر اس قابل نہین رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک مین
منتقل ہو کیونکہ اسمین آزادی کا سبب بالفعل موجود ہی اسواسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق
اسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہین سوائے اسکے کہ مولی نے اسکو اپنی زندگی مین مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولی کی موت کے بعد پیدا
نہین ہوا کیونکہ اسوقت مولی مین لیاقت نہین ہی بلکہ زندگی مین جسوقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع
و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہین ہی پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہین ہی
ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ مین حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصاریون سے ایک شخص نے اپنا غلام
مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی تو آپ نے تشریف لا کر فرمایا کہ کون شخص مجھسے
یہ غلام خریدتا ہی پس اسکو نعیم ابن عبد اللہ نے سو درہم کو خرید لیا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے
اپنا قرضہ ادا کر - رواہ البخاری ومسلم و ترمذی والنسائی و دارقطنی - اور یہ حدیث صحیح ہی اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق وغیرہم
کا ہی اور یہ جواب ہو سکتا ہی کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہین رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن
اس تاویل مین اشکال ہی ہان جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہی جو کتاب مین مذکور ہی اور یہی امام مالک کا قول ہی م ع - قال
وللمولی ان یستخدمہ ویواجرہ وان کانت امۃ وطیہا ولہ ان یزوجہا لان الملک فیہ ثابت لہ وبہ یستفاد ولایۃ

ہذہ التصرفات۔ اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیدے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کردے اسواسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولی عتق المدبر من ثلث مالہ لما روینا ولان التدبیر وصیۃ لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی ثلثیہ وان کان علی المولی دین یسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ ولا یمکن نقض العتق فیجب رد قیمتہ۔ پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتی کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کریگا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کریگا یعنی کچھ آزاد نہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولیکن اُسکی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ وولد المدبرۃ مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رضہ۔ اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے ف۔ اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ میں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہیں آگے اسکا بیان ہے م۔ وان علق التدبیر بموتہ علی صفۃ مثل ان یقول ان مت من مرضی ہذا او سفری ہذا او من مرض کذا فلیس بمدبر ویجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال للتردد فی تلک الصفۃ بخلاف المدبر المطلق لانہ تعلق عتقہ بمطلق الموت وہو کائن لا محالۃ۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کی موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا اپنے اس سفر میں مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اسکا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اُسکا سبب فی الحال منعقد ہوگیا۔ فان مات المولی علی الصفۃ التی ذکرہا عتق کما یعتق المدبر معناہ من الثلث لانہ ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لتحقق تلک الصفۃ فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنۃ او عشرین سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائۃ سنۃ ومثلہ لا یعیش الیہ فی الغالب لانہ کالکائن لا محالۃ۔ پھر اگر مولیٰ اُسی صفت پر مرا جو اُسنے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اسکے معنے یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اُسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجود اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولیٰ نے کہا کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اسکے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مرگیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہے ف ـــــــ اور یہ حسنؒ کی روایت ابو حنیفہ سے منتقی میں مذکور ہے اور یہی امام ابو الکسعد رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامۃ العینی رحمہ اللہ تعالیٰ

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان میں ہے۔ استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکا نسب اپنے سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا اور نہ نہیں یعنی استیلاد صرف ثبوت النسب پر ہے اور استیلاد کے لغوی معنے ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکی ام ولد ہو جائیگی جیسا کہ فرمایا۔ اذا ولدت الامۃ من مولاہا فقد صارت ام ولد لہ لا یجوز بیعہا ولا تملیکہا لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولدہا اخبر عن اعتاقہا فیثبت بعض مواجبہ وہو حرمۃ البیع ولان الجزئیۃ قد حصلت بین الواطی والموطوءۃ بواسطۃ الولد فان الماءین قد اختلطا بحیث لایمکن المیز بینہما علی ما عرف فی حرمۃ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیۃ حکما باعتبار النسب وہو من جانب الرجال فکذا الحریۃ تثبت فی حقہم لا فی حقہن حتی اذا ملکت الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یعتق بموتہا وثبوت حق موجل یثبت حق الحریۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجہا لا الی الحریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مما لکہ لان الاستیلاد لا یتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکی ام ولد ہو گئی اسکی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اسکے بچہ نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی میں اور ام ولد میں جزئیت ثابت ہے کیونکہ دونوں کا نطفہ اسطرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور در حقیقت نہیں رہتی یعنی جبتک بچہ پیٹ میں ہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزئیت رہگئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہو گی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اسکا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہوا یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اسکے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیچ کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں ممتنع ہو گا سوا اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اسکی ملک میں ہے اور اسنے اسکو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہیں ہے جسکے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اسکی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ف۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو اسکے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ نے منبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے منبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامہ بنت معقل

روایت کیے اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں
ہو سکتی اور نہ ہبہ ہو گی بلکہ جبتک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھا وے پھر جب مر اتو وہ آزاد ہو گئی و اسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا
کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح بتاتا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا میں کسی کے
وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہمنے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو
چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔ پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا
م ع۔ قال وله وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة۔ اور مولے کو
اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیدے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُسمیں ملک قائم
ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہو گئی۔ ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رح يثبت نسبه منه وان لم يدع
لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة
دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين
مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے
کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو حالت وطی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائیگا کیونکہ
اسمیں وطی کا قابو زیادہ ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اُس سے
مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعوی کرنا ضرور ہے جیسے بدون وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے
بخلاف عقد نکاح کے کہ اُسمیں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعوی نسب کی کچھ حاجت نہیں۔ فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت
نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد الاول مقصودا منها
فصارت فراشا كالمعقودة بعقد النكاح۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا
تو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہو گا یعنی مولی نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اسکے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے
نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعوی کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش
ہو گئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق
ہے کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکے قول سے نفی ہو جاتی ہے۔ لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله
بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه
حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه
وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح
وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناهما في كفاية المنتهى۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش
ہونا کمزور ہے یہانتک کہ مولی کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دیدے بخلاف منکوحہ کے کہ اُسکے
بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہے حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے
نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو یہ ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے اور دیانت کی راہ سے اگر مولی نے اُس سے
وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولی پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے
کہ یہ مولی کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا یا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ
اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے اور اسمیں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسف

دمہ سے آئی ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہی- **وان زوجها فجاءت بولد فهو في حكمها لان حق الحرية يسري**
الى الولد كالتدبير الا يرى ان ولد الحرة حر وولد القنة رقيق- اور اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
ماں کے حکم مین ہی کیونکہ حق آزادی فرزند مین پھیلتا ہی جیسے مدبر کرنے کا حکم ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو
آزاد ہی اور جو محض باندی ہی اسکا بچہ رقیق ہی یعنے مملوک ہی- **والنسب يثبت من الزوج لان الفراش له وان كان**
النكاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب
من غيره ويعتق الولد وتصير امه ام ولد له لاقراره- اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہی بچہ کا نسب اس مرد
سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہی اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسطے کہ احکام کے بارہ مین نکاح فاسد ملحق بصحیح ہی اور جو بچہ کہ
ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعوے کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
ہی ولیکن مولی کے دعوی کرنے سے یہ بچہ آزاد ہوگیا اور اسکی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہوگئی کیونکہ مولے نے خود اسکا اقرار کیا ہی
واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات
الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين
كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من زوائد الحوائج- اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
آزاد ہو جائیگی یعنے اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ام الولد ہونوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ مین فروخت نہ کیجائین اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائین- رواہ الدار قطنی
اور بدلیل اسکے کہ فرزند کی حاجت حالت اصلی ہی پس وارثون کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیجائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہین بخلاف مدبر
کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہی یعنے ایسی چیز کی وصیت ہی جو حاجت اصلی سے زائد ہی- **ولا سعاية عليها في دين المولى للغرماء لما روينا**
ولانها ليست بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة فلا يتعلق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف المدبر لانه
مال متقوم- اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے مین قرضخواہون کے لیے کمائی کرنی واجب نہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہین ہی حتی کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضخواہون کا حق
متعلق نہین ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضخواہ اسکو اپنے قصاص مین گرفتار نہین کرسکتے برخلاف مدبر کے
وہ قیمتی مال ہی- **واذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها وهي بمنزلة المكاتب لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر**
تعتق في الحال والسعاية دين عليها وهذا الخلاف فيما اذا عرض على المولى الاسلام فابى فان اسلم تبقى على حالها له ان ازالة
الذل عنها بعدما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق ولنا ان النظر من
الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب
نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي
متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك
اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين- اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کریگی یعنی
محنت مزدوری کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کریگی اور وہ بمنزلہ مکاتب کے ہی کہ جبتک کمائی ادا نکرے آزاد نہوگی اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا
کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکے اوپر قرضہ ہی اور پھر یہ اس صورت مین ہی کہ اسکے مولی یعنے نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا
اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہوگیا تو یہ بدستور اسکی ام ولد رہیگی- زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہی کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو
اس سے ذلت دور کرنا واجب ہی اور یہ دو ہی طرح سے ہوسکتا ہی یا تو بیع کیجاسے یا آزاد کیجائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہین ہی پس آزاد کیا

کہ آزاد کیجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اُسکو مکاتبہ کر دینے مین اُسکے اور نصرانی دونون کے حق مین بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائیگی اسلیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہو کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے مال کا عوض ملجائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیجاے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کریگی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اُسکو اُسکے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہمنے مانا کہ وہ مال قیمتی نہین ہو مگر محترمہ ہو اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشترک مین اگر اولیاء مقتول مین سے ایک نے عفو کیا تو باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوجاتا ہو ف۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہین اور انمین سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیون مین سے کسیکو قصاص کا اختیار باقی نہین رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسیطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہو جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات مولاہا عتقت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترد قنۃ لانہا لو ردت قنۃ اعیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اُسکا مولے نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہو اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اُسکی رقیقہ نہین ہوسکتی ہو کیونکہ اگر رقیقہ کیجائے تو کچھ نہین ہوسکتا سواے اسکے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنے اُسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہو۔ ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکہا صارت ام ولد لہ وقال الشافعی رح لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمین ثم استحقت ثم ملکہا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرور لہ انہا علقت برقیق فلا تکون ام ولد لہ کما اذا علقت من الزنا ثم ملکہا الزانی وہذا لان امومیۃ الولد باعتبار علوق الولد حرا لانہ جزء الام فی تلک الحالۃ والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب ہو الجزئیۃ علی ماذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت بینہما بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کملا وقد ثبت النسب فثبتت الجزئیۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکہ لانہ جزؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرہ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعتق علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اُس سے بچہ ہوا پھر وہ اُس باندی کا مالک ہوگیا تو یہ اُسکی ام ولد ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اُس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدا یا کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اوسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اسمین دو قول ہین اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمدا وطی کی اور اُس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پاگیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک مین آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہین ہوتی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہو کہ اُسکے پیٹ مین آزاد بچہ کا حمل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل مین اپنی مان کا جزو ہو اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہین ہوتا ہو یعنے مان کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ مین رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہین اور نہ اُسکے سبب سے مان آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت مین جزئیت ہو جاتی ہو اور جزئیت ان دونون مین جب ہی ثابت ہوتی ہو کہ ایک بچہ

دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہوا اور اس مسئلہ مین نسب ثابت ہے یعنے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اسواسطے سے جزئیت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت مین بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہین ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک مین آتا ہے تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اُسکا جزو ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنے اُسکے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہے پس اسنے اُسکو خریدا تو وہ اسپر سے آزاد نہوگا کیونکہ اسکے ساتھ اُسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہین ہے ف یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہے کہ اُسکے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا نہین تو اسکا بھائی بھی نہوا۔ واذا وطی جاریۃ ابنہ فجاءت بولد فادعاہ ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولدلہ وعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقرہا ولا قیمۃ ولدہا وقد ذکرنا المسألۃ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا الکتاب وانما لا یضمن قیمۃ الولد لانہ انعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد۔ اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا زید نے اُسکا دعوی کیا تو زید سے اُسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر واجب ہوگا کہ اُسکی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی مین لازم ہو جسمین حد زنا واجب نہین ہے اور ہمنے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح مین آخر باب نکاح رقیق مین ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہوگا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اُسکے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دیگئی ہے۔ وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانہ لا ولایۃ للجد حال بقاء الاب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہین پہونچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایتہ عند فقد الاب وکفر الاب ورقہ بمنزلۃ موتہ لانہ قاطع للولایۃ۔ اور اگر باپ مرگیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے ندارد ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اُسکی ولایت قطع ہو گئی۔ واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصون مین مشترک ہو پس اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر دونون مین سے ایک نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا ف خواہ یہ دعوی حالت صحت مین ہو یا حالت مرض مین ہو کچھ فرق نہین ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وہو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین۔ کیونکہ جب آدھے مین نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اُسکی ملک مین ہے تو باقی مین بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہین ہو سکتے کیونکہ اُسکا سبب نہین ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اسکا نطفہ ٹھہرنا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہین ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولدلہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی ف یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعوی کیا ہے اُسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت مین اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندہما کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہین ہو سکتے ف یعنی جہان ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی مین ثابت ہوگا ورنہ نہین اور امام رح کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل مین ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ رح یصیر نصیبہ ام ولدلہ ثم یتملک نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویضمن نصف عقرہا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اُسکا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنے وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیکر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے مشترک باندی سے وطی کی اسواسطے کہ اسکے ملک پوری مین ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ مین ملک ثابت ہوگی ف ۔ تو وطی کرنا بدون ملک کی حالت مین ہوا اور چونکہ آدھی اسکی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنے حصہ شریک کا ضامن ہوگا ۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریة ابنہ لان الملک ہناک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ فصار واطیا ملک نفسہ ۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اُسپر عقر لازم نہوگا کیونکہ یہان اسطور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہوگیا ف ۔ اور اپنی ملک مین وطی کرنے سے عقر لازم نہین ہوتا اور شریک کی وطی مین استیلاد کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا ۔ ولا یغرم قیمة ولدہا لان النسب یثبت مستندا الی وقت العلوق فلم یتعلق شئ منہ علی ملک الشریک ۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہین ہوا ف ۔ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہان وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا ۔ وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منہما ۔ اور اگر دونون شریکون نے ساتھ ہی اسکے نسب کا دعوی کیا تو دونون سے اُسکا نسب ثابت ہو جائیگا ف ۔ یعنی دونون مین سے ہر ایک اُسکا پورا باپ ہے مگر وہ دونون کا ایک بیٹا ہے ۔ معناہ اذا حملت علی ملکہما و قال الشافعی رح یرجع الی قول القافة لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من مائین متعذر فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامة رض ۔ دونون سے نسب ثابت ہونا اُسوقت ہے کہ اُسکا حاملہ ہونا دونون کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والون کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ دو شخصون سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہین کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہین ہوتا ہے تو ہمنے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونون مین سے جسکے مشابہ ہو اُسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق مین ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے ف ۔ یعنی اسامہ کے حق مین کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اُسکا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے ۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال یا عائشة الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامة بن زید وزید علیہما قطیفة قد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما فقال ہذہ اقدام بعضہا من بعض ۔ قال ابو داؤد وکان اسامة اسود وکان زید ابیض ۔ آپ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہان اُسامہ و زید دونون کملی اوڑھے سوتے تھے دونون کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھکر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہین اس حدیث کو ائمہ ستہ نے صحاح مین روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے ۔ ولنا کتاب عمر رض الی شریح فی ہذہ الحادثة لبسا فلبس علیہما ولو بینا لبین لہما وہو ابنہما یرثہما ویرثانہ وہو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابة رض وعن علی رض مثل ذلک ۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ مین اسطرح ہے کہ دونون نے کیونکہ معاملہ کو خفیہ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونون ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونون کا بیٹا ہے کہ دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون بھی اُسکے وارث ہین اور میراث ان دونون مین سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے — واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی وطی کی اُسکے ایک لڑکا ہوا پس دونوں نے اُسکا دعوی کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے اُن تینوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شباہت ملتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتیا پر سیاہ اور زرد اور بھورا کتا پڑتا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اسکو دیکھا ہے پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اُسکی میراث پاوینگے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جبتک یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اسکی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اسکا باپ ہے مگر یہ لڑکا اُسکا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اسکا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلا مر جائے تو یہ دونوں ملکر ایک باپ کا حصہ اُسکے مال سے پاوینگے۔ اور اگر ایک مر گیا پھر بیٹا مرا اور ایک باپ باقی ہے تو اسکی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحیی ابن سعید و یحیی ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عماری وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اسکی اسناد ہے اور اسکو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا۔ وقد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اسکے وارث ہوگے اور تم دونوں جو باقی رہے وہ اسکی میراث پاویگا اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں وطی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جسکے نام قرعہ نکلا اُسکے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی دیت اُس پر کیا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے فیصلہ آنحضرت صلعم سے بیان کیا پس آپ ہنس پڑے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م ع۔ ولانہما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لا یتجزی ولکن یتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یثبت فی حقہما علی التجزیۃ وما لا یقبلہا یثبت فی حق کل واحد منہما کملا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا للآخر او کان احدہما مسلما والآخر ذمیا لوجود المرجح فی حق المسلم وہو الاسلام وفی حق الاب وہو ما لہ من الحق فی نصیب الابن وسرور النبی علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامۃ وکان قول القائف مقطعا لطعنہم فسر بہ۔ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعوی میں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی برابر ہو گئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے لیکن اُس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ اُنکے اجزا ہو سکتے ہیں پس جتنے احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہونگے اور جنکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اُسکا پورا نسب ثابت ہوگا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اُسکا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

مال مین حاصل ہو رہا مجزز مدلجی کی روایت مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب مین کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافرون کا قول رد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوے ف۔ پس حاصل ہوا کہ اگر دو نون شریکون نے ایکبارگی دعوی کیا اور دونون مین سے کسی مین کوئی ایسی بات موجود نہین ہو جس سے اُسکو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونون کا بیٹا ہو۔ وکانت الامۃ ام ولد لہما۔ اور اس بچہ کی مان ان دونون کی ام ولد ہو جائیگی لصحۃ دعوۃ کل واحد منہما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منہا ام ولد تبعا لولدہا۔ کیونکہ دونون مین سے ہر شریک کا دعوی اپنے حصہ مین بچہ کی بابت صحیح ہو تو بچہ کے تابع ہو کر اُسکی مان کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ مین ہو اُسکا ام ولد ہوگا۔ وعلی کل واحد منہما نصف العقر قصاصا بمالہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منہما میراث ابن کامل لانہ اقر لہ بمیراثہ کلہ وہو حجۃ فی حقہ۔ اور دونون مین سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہو وہ اُسکا بدلہ ہو جائیگا جو دوسرے پر واجب ہو اور یہ لڑکا ان دونون مین سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث کا اقرار کیا ہو اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہو۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لاستوائہما فی السبب کما اذا اقاما البینۃ۔ اور یہ دونون اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاوینگے کیونکہ سبب مین دونون برابر ہین جیسے دو شخصون مین ہر ایک نے کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونون مین مساوی مشترک قرار دیجائیگی۔ واذا وطی المولی جاریۃ مکاتبہ فجاءت بولد فادعاہ فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رح انہ لا یعتبر تصدیقہ اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریۃ ابنہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولی لا یملک التصرف فی اکساب مکاتبہ حتی لا یتملکہ والاب یملک تملکہ فلا معتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُسنے دعوی کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا اور امام ابی یوسف سے روایت ہو کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہین ہوتی لیکن قول اول ظاہر الروایۃ ہو اور اُسکی وجہ یہ ہو کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی مین تصرف کا اختیار نہین ہو حتی کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ مین نہین لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہو کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ مین لاوے جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین ہو اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہو۔ وعلیہ عقرہا لانہ لا یتقدمہ الملک لان مالہ من الحق کاف لصحۃ الاستیلاد لما نذکرہ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اُسکی ملک سابق نہین ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہو وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہو جیسا کہ ہم بیان کرینگے۔ وقیمۃ ولدہا لانہ فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وہو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حرا بالقیمۃ ثابت النسب منہ اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوے کے معنی مین ہو کیونکہ اُسنے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اُسنے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف مین لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہین ہوا تو یہ بچہ بالقیمت آزاد اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اُسکے مولی کی ام ولد نہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اسمین مولی کی کوئی ملک نہین ہو جیسے مغرور کے بچہ مین ہوتا ہو ف۔ یعنی اگر زید کے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ مین آزاد عورت ہون تو مجھسے نکاح کرلے پس اُسنے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اُسنے دعوی کرکے اپنی باندی لے لی تو بچہ بالقیمت آزاد ہوتا ہو اور یہ باندی ام ولد نہین ہوتی ہو۔ وان کذبہ المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لا بد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب مین مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہین ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہو۔ فلو ملکہ یوما ثبت نسبہ منہ لقیام الموجب وزوال

حق المکاتب اذ ہو المانع - پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہوجائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہو اور حق مکاتب زائل ہوگیا اور یہی مانع تھا ف یعنی مکاتب کی تصدیق نکرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہوگیا -

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے - واضح ہو کہ حلف یعنی قسم ہے - حالف قسم کھانے والا - محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو یمین جسکی پابندی نکرنے پر جزا و لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤنگا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اسکو بھی یمین کہتے ہیں حتی کہ اگر کھاوے تو اُسکا غلام آزاد ہوگا - حنث قسم ٹوٹنا - حانث قسم توڑنے والا - قال الایمان علی ثلثۃ اضرب الیمین الغموس و یمین منعقدۃ و یمین لغو فالغموس ہو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فہذہ الیمین یاثم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار - قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو - پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گذرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹھ قسم کھاوے پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنے کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹھ قسم کھاوے اُسکو اللہ تعالی دوزخ میں ڈالیگا ف اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹھا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیوے تو اللہ تعالی اُسپر جنت کو حرام کریگا اور اُسکو دوزخ میں ڈالیگا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالے سے ایسے حال میں ملیگا کہ اُسپر اللہ تعالے کا غضب ہوگا - فتح - ولا کفارۃ فیہا الا التوبۃ والاستغفار - اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سواے توبہ و استغفار کے ف یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سواے توبہ و استغفار کے معاف نہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عز وجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہ ہولناک ہیں پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے - ع م - اور یہی اکثر علما کا قول ہے - ف - وقال الشافعی رح فیہا الکفارۃ لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمۃ اسم اللہ تعالی وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتادی بالصوم ویشترط فیہا النیۃ فلا تناط بہا بخلاف المعقودۃ لانہا مباحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدا وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق - اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسواسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالی کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اُسنے اللہ تعالی کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اسمیں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہوجاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ لاحق کرنا ممتنع ہے ف یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ جب اُسنے قسم کی موافقت نہ کی تو اُسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائیگا لقولہ تعالے ان الحسنات یذہبن السیئات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹھ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالے سے توبہ

و استغفار کرے اور فتوی یہی ہی کہ اگر زمانہ حال مین کسی چیز کے ہونے یا نہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہی جیسے مبسوط خصی میں
اگر کہا کہ اگر ایسا نہوا ہو تو اُسکی جورو کو طلاق یا اُسکا غلام آزاد ہی حالانکہ عمداً اُسنے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہین ہی اور لغو بھی نہین ہی
حتی کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نجانتا ہو تو طلاق وعتق واقع ہو جائیگا الایضاح اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہی حالانکہ ایسا نہین ہوا لیکن
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہین ہی کہ ایسا ہی ہوا یعنی اُسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹھ نہین کہا تو یہ غموس نہین ہی م- اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہو تو غیر بیچ واجب ہی حالانکہ اوسکو شک نہ تھا مگر حقیقت مین وہ فلان شخص نہین ہی تو اُسپر بیچ لازم ہوگا- الخلاصہ

و المنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعلہ او لا یفعلہ و اذا حنث فی ذلک لزمتہ الکفارۃ [illegible]

وہ قسم ہی جو آئندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر کھاوے اور جب اسمین حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا ف- یعنی کہا کہ
واللہ مین اس گھر مین نہ جاؤنگا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اُس حالت مین لوگ اُسکو وہان لیگئے تو حانث ہوا پس اُسپر کفارہ لازم
آیا غرضکہ جس بات پر قسم ہی اگر اُسکو عمداً کرے یا بھول کر یا اُس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون مین کرے
بہر صورت حانث ہوکر کفارہ لازم ہوگا- کما فی السراج - لقولہ تعالے لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم
بما عقدتم الایمان - یعنی اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہین کہ اللہ تعالی تمھاری قسمون مین جو لغو واقع ہو اُسکا
مواخذہ نہین فرماتا ہی ولیکن جسکے ساتھ تمنے قسمون کو مضبوط کیا اُسکا مواخذہ فرماتا ہی- و ہو ما ذکرنا- اور اسکے معنی وہی ہین جو
ہمنے ذکر کیے ف- یعنی آئندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے کا عزم کرے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا- و یمین اللغو ان یحلف علی امر ماض و ہو یظن انہ کما قال والامر بخلافہ فہذہ الیمین نرجو ان
لا یؤاخذ اللہ بہا صاحبہا و من اللغو ان یقول و اللہ انہ لزید و ہو یظنہ زیدا و انما ہو عمرو و الاصل فیہ قولہ تعالے
لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم الآیۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ- اور لغو قسم یہ ہی کہ کسی گذرے
امر پر قسم کھاوے حالانکہ اُسکو بھی یقین ہی کہ جیسے وہ کہتا ہی یون ہی ہی حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہی تو ایسی قسم مین امید یہ ہی کہ حالف
سے اللہ تعالے مواخذہ نفرماوے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہی کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہی اور یہ اُسکو زید ہی گمان کرتا ہی مگر درواقع وہ
خالد ہی اور دلیل اسمین قولہ تعالے لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہی لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امید وار اسواسطے کیا کہ اسکی
تفسیر مین اختلاف ہی ف- چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر مین وارد ہی کہ لغو قسم یہ ہی کہ جیسے آدمی کہتا ہی کہ لا واللہ
و بلی واللہ- اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقف صحیح ہی اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور معنے یہ ہین کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہان نہین
گئے اُسنے جواب دیا کہ نہین واللہ تو یہ لغو قسم ہی جبکہ درحقیقت وہ وہان نہین گیا ہی یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے مین اس زرد کاغذ
پر لکھتا ہون تو یہ بھی لغو ہی کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہی کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہی اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف مین حضرت مجاہد سے
روایت کی کہ لغو یہ ہی کہ آدمی ایک شی پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہی حالانکہ درواقع ایسا نہین ہی تو یہ لغو ہی اور سعید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہی کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ مین اسکو نہین کرونگا اور حسن بصری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہی کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخسی نے اصول مین کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغو وہ قسم ہی جو شرعاً اور وصفاً فائدہ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہی کہ کوئی ایسی خبر دے جسمین دروغ کا احتمال ہی پھر قسم سے اُسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نکیا
بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جسمین احتمال نہین ہی تو وہ فائدہ سے خالی ہی ع- قال و القاصد فی الیمین و المکرہ و الناسی
سواء حتی تجب الکفارۃ جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جسپر قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہین حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا- لقولہ علیہ السلام ثلث جدہن جد و ہزلہن جد النکاح و الطلاق و الیمین

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزین ایسی ہین کہ انکا قصد عمدی بھی عمد ہی اور ہزل بھی عمد ہی وہ نکاح وطلاق اور قسم ہین
ف اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی لیکن روایت مین بجاے قسم کے
رجعت ہی اور مسند حارث مین بجاے اسکے عتاق ہی ع - والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالی
اور شافعی اس مسئلہ مین ہمارے خلاف ہین اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالے کتاب الاکراہ مین بیان کرینگے - ومن فعل المحلوف
علیہ مکرہا او ناسیا فہو سواء - اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا بھولکر کیا وہ برابر ہی ف یعنی کفارہ واجب
ہوگا - لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وہو الشرط وکذا اذا فعلہ وہو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت
الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وہو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب - کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتا فعل کا
صادر ہونا نادار د نہین ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسیطرح اگر اسنے بغیر نشہ کے بیہوشی مین یا جنون کی حالت مین وہ فعل کیا
تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جاوے تو حکم کا مدار اُسکی دلیل پر ہوگا یعنی
حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف یعنی کفارہ اُسوقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جاوے اگرچہ در واقع کسی سبب سے درحقیقت
گناہ نہو چنانچہ کوئی اچھا کام نکرنے پر قسم کھاوے مثلا اپنے اہل قرابت سے احسان نکریگا تو اُسپر بطور سنت لازم ہی کہ قسم کو توڑ کر
اُسکا کفارہ دیوے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اُسنے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہونا ظاہر ہی - م - خواب مین قسم کھانا صحیح نہین ہی
الاختیار - اللہ تعالے کی قسم کھانا مکروہ نہین ہی ولیکن کمتر کھاوے اور طلاق وعتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ
نہین ہی اور خاصکر ہمارے زمانہ مین اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہین ہوتی - الکافی -

باب ما یکون یمینا وما لا یکون یمینا

یہ باب اُن الفاظ کے بیان مین ہی جو قسم ہوتی ہین اور جو نہین ہوتی ہین - قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالی
کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہا عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ - قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
انعقاد باسم اللہ ہوتا ہی یا اسماے الہی مین سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالے کی صفتون مین سے کوئی ایسی
صفت ہو جسکے ساتھ عرف مین قسم کھائی جاتی ہی جیسے عزت الہی وجلال الہی وکبریاء الہی ف پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہوجانے
مین کسی کا خلاف نہین جیسے واللہ وباللہ یا اللہ تعالے کی قسم کھاتا ہون اور اگر اللہ تعالے کا کوئی دوسرا نام قسم مین لیا تو ظاہر مذہب
یہ ہی کہ ہر نام سے قسم ہوجاویگی خواہ لوگون مین اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہو اور یہی صحیح ہی اور رواج کا اعتبار صفت
مین ہی اور مراد یہان صفت سے یہ ہی کہ جو اللہ تعالی کی شان سے ہی جیسے عزت وجلال وکبریا وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
بنالیا گیا تو وہ اسماء مین داخل ہی جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ پس صفت مین مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہی کہ اگر اُس
صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہوجاویگی ورنہ نہین الکافی اور یہی اصح ہی البرجندی - لان الحلف بہا متعارف
ومعنی الیمین وہو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا - کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
کھانا رائج ہی اور قسم کے جو معنی ہین یعنی قوت وہ اسمین حاصل ہین کیونکہ اللہ تعالے اور اُسکی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد
کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اُسکو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
مخواہ اُسکے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نکرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا - قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا
لیکن یون کہنا کہ قسم ہی علم الہی کی تو یہ قسم نہوگی - لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علمک
فینا ای معلومک - کیونکہ یہ رائج نہین ہی اور اسلیے کہ علم بولا جاتا ہی اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہی چنانچہ بولتے ہین کہ اللہم اغفر

علیک فینا الٰہی بخشدے اپنا علم ہم مین یعنے اپنا معلوم ف یعنی جو گناہ تجھکو ہم مین معلوم ہین وہ بخشدے - ولو قال وغضب اللہ وسخطہ لم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہا وہو المطر او الجنۃ و الغضب و السخط یراد بہا العقوبۃ - اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہین ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہین ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہین ہے اور اسلیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنے بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے ف واضح ہو کہ اگر کسی ملک مین کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہان وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکون مین نہو چنانچہ محیط مین ہے کہ اگر کہا قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائیگی - ھ - اور منجملہ اُن صفات کے جنسے قسم جائز ہے یہ ہین قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی لیکن بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی - ق س - یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ - بج - ان سب صورتون مین قسم ہو جائیگی - ع - ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی و الکعبۃ - اور جسنے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم مین سے قسم کھانے والا ہو تو اُسکو چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑ دے ف صحیحین وسنن مین یہ حدیث اسطرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمکو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادون کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم مین سے قسم کھانے والا ہو اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت مین ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوا اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابو داؤد ونسائی کی روایت مین ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادون کی اور اپنی ماؤن کی قسمین مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اُسی حال مین کہ تم سچے ہو اور ابو داؤد وحاکم و احمد ونسائی کی حدیث مین ہے کہ جسنے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُسنے شرک کیا اور بخاری کی حدیث مین ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے ورواہ مالک والاربعۃ اور دوسری روایت مین ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ مین محمد کی جان ہے - ف ع م - وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف - اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہین ہے ف اور بدائع مین ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائیگی - ھ - اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہان اسی پر فتوی ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم واُسکے مانند امور کی تو نہین جائز ہے البدائع - قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول و النبی و القرآن - شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنے یہ ہین کہ یون کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف تو یہ کوئی قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ وجبریل ونماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی - اما لو قال انا بری منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر - یعنے اگر اُسنے یون قسم کھائی کہ اگر مین ایسا کرون تو مین نبی سے یا قرآن سے بری ہون تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان دونون سے بری ہونا کفر ہے ف اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُسنے قرآن کی قسم کھائی یعنے اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کرونگا تو ہمارے زمانہ مین یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہین اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر مین ایسا کرون تو شفاعت سے بری ہون تو صحیح قول پر یہ قسم نہین ہے الظہیریہ اور اگر کہا کہ مین ایسا کرون تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزہ رمضان سے بری ہون تو مختار قول پر یہ سب قسم ہین اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابون سے برات بھی قسم ہے اور یون ہی جس چیز سے برات کفر ہو وہ قسم ہے الخلاصہ اور اگر کہا کہ مین مومنون سے بری ہون یا ایمان سے بری ہون تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے - ق ھ - واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے مین شرط یہ ہو کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہین ہو اگرچہ طفل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہو
کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہین ہو چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُسپر کفارہ نہوگا
اور مملوک کی قسم صحیح ہو لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اُسپر کفارہ مالی لازم نہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے درپے
تین روزے رکھے لیکن مولی کو اختیار ہو کہ اپنا نقصان خیال کرکے اُسکو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کیے جانے پر قسم
کھائی تو ہمارے نزدیک اُسکی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہو اُسمین شرط یہ ہو کہ قسم کے وقت درحقیقت اُسکا ہو سکنا متصور
ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُسکا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہوگی اور اگر بعد قسم کے اُسکا ہونا محال ہو جاوے تو قسم باقی نہ رہیگی
یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہو اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالے ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنا کیا مثلاً کہا کہ
واللہ مین یہ کام کرونگا مگر یہ کہ میری کچھ اور راے ہو یا فلان کی کچھ اور راے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالی کی مدد ہو یا مانند اسکے تو یہ قسم
نہوگی کما فی البدائع - ہ - قال و الحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقولہ واللہ والباء کقولہ باللہ والتاء
کقولہ تاللہ لان کل ذلک معہود فی الایمان ومذکور فی القرآن - قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہو اور قسم
کے حروف مین ایک واو ہو جیسے واللہ اور دوم باء ہو جیسے باللہ اور سوم تاء ہو جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہین اور
قرآن مجید مین مذکور ہین - وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقولہ اللہ لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادۃ العرب
ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرۃ دالۃ علی المحذوف وکذا اذا قال للہ فی المختار
لان الباء تبدل بہا قال اللہ تعالے اٰمنتم لہ ای اٰمنتم بہ وقال ابوحنیفۃ رح اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وہو
قول محمد رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح وعنہ روایۃ اخری انہ یکون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالی
وہو حقیتہ فصار کانہ قال واللہ الحق والحلف بہ متعارف ولہما انہ یراد بہ طاعۃ اللہ تعالے اذ الطاعات حقوقہ فیکون
حلفا بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالی والمنکر یراد بہ
تحقیق الوعد - اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہین تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی مین کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب
کی عادت ہو کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہین پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا
حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہان حرف قسم محذوف ہو اور اسی طرح اگر اُسنے عربی مین
کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہو کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہین چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا اٰمنتم لہ یعنی اٰمنتم بہ اور
امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر اُسنے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہین ہو اور یہی امام محمد کا قول ہو اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہو
اور دوسری روایت مین کہا کہ قسم ہو کیونکہ حق بھی اللہ تعالی کی صفات مین سے ہو یعنے اللہ تعالی کا حق ہونا پس گویا اُسنے کہا کہ واللہ
الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہو اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالی کی طاعت مراد ہوتی ہو کیونکہ طاعات
اللہ تعالی کے حقوق ہین تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اُسنے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہوگی
کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالی کے نامون مین سے ہو اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہو - ف
اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا تو یہ قسم ہو - عنایہ - ولو قال اقسم او اقسم باللہ او احلف او احلف باللہ او اشہد
او اشہد باللہ فہو حالف لان ہذہ الالفاظ مستعملۃ فی الحلف وہذہ الصیغۃ للحال حقیقۃ وتستعمل للاستقبال بقرینۃ
فیجعل حالفا فی الحال والشہادۃ یمین قال اللہ تعالی قالوا نشہد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا ایمانہم جنۃ والحلف
باللہ ہو المعہود المشروع وبغیرہ محظور فصرف الیہ ولہذا قیل لا یحتاج الی النیۃ وقیل لا بد منہا لاحتمال العدۃ والیمین
بغیر اللہ - اور اگر اُسنے کہا کہ مین قسم کھاتا ہون کہ ایسا کرونگا یا کہا کہ اللہ تعالی کی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا اللہ تعالی کے ساتھ

حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کرونگا تو وہ حالف ہو جائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف مین مستعمل ہین اور عربی زبان مین اقسم یا احلف یا اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہی اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہی تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قالوا نشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقون نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہین کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہین یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اسکے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ یعنی ان منافقون نے اپنی قسمون کو ڈھال بنالیا ہی یعنے تاکہ انپر جہاد نہ کیا جائے پھر خالی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون اسواسطے حالف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مین معہود شرعی ہی اور غیر کے ساتھ مین ممنوع ہی تو قسم شرعی کی طرف پھیرا گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہی کیونکہ اسمین وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہی۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخدا یکون یمینا لانہ للحال ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون یمینا لعدم التعارف قال رح وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ یمین اللہ وھو جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف -- اور اگر اسنے فارسی مین کہا کہ سوگند میخورم بخدا ے یعنی مین خدا کی قسم کھاتا ہون تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہی اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہوگی یعنے اسکے معنی ہین کہ قسم کھاؤن تو صیغہ استقبال ہی اور اگر فارسی مین کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنے قسم کھاتا ہون اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہوگی کیونکہ رواج نہین ہی اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی مین کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہین ہی اور بعض نے کہا کہ قسم ہی کیونکہ ایم اللہ کے معنے واللہ کے ہین اور ایم مثل واو کے صلہ ہی اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہی اور ان دونون لفظون سے قسم کھانا متعارف ہی ف تعارف مین تامل ہی کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہی اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمہون۔ تو اسپر قیاس نہین ہو سکتا م۔ ولیکن مختار یہ ہی لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائیگی چنانچہ کتاب مین فرمایا-

وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہی کیونکہ عہد قسم ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفوا بعہد اللہ اور میثاق بمعنی عہد ہی۔ وکذا اذا قال علی نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اسی طرح اگر اسنے کہا کہ مجھپر نذر ہی تو یا مجھپر نذر اللہ ہی تو یہ قسم ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور اسکو بیان نہ کیا تو اسپر قسم کا کفارہ لازم ہی ف ـــ اسکو ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان نکرے تو اسکا کفارہ وہی ہی جو قسم کا کفارہ ہی وقال حدیث حسن صحیح اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جسنے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنے جس چیز کی نذر ہی وہ بیان نہ کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہی اور جسنے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہی اور جسنے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہین رکھتا ہی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہی رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہی اور بعض علما نے کہا کہ نذر معصیت مین کفارہ نہین ہی بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نکرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہین ہوتی رواہ مسلم اور اسکا جواب یہ ہی کہ ان دونون حدیثون مین آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہی اور کفارہ کی نفی نہین کی ہی تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث مین آیا کہ معصیت مین نذر نہین اور کفارہ اسکا کفارہ قسم ہی اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا م ف ج۔ وان قال ان فعلت کذا فھو یہودی او نصرانی او کافر یکون

یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک لشیٔ قد فعلہ فہو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ہو یہودی والصحیح انہ لا یکفر فیہما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیہما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل — اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے یعنے اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ جب اسنے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اسنے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اُس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے تو اسطرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ یہ چیز بذات خود حلال ہو لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا بھی قسم کے معنے ہیں اور اگر اُسنے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے یعنے ہمارے نزدیک اسمیں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اسکو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی اُسنے شرط و جزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا کیونکہ اسکے معنے فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہوگا بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اُسکے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حلف سے کافر ہو جاتا ہے لہذا زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اُسنے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے — ولو قال ان فعلت کذا فعلیہ غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعاء علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف اور اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھپر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حالف نہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اسکا تعلق نہیں اور اسلیئے کہ ایسی قسم رائج نہیں — وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ہذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف — اور اسی طرح اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنے میں نہوگا اور اسلیئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف — اور تبدیل کے معنے یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اُس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جاسے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے م — اگر کئی قسمیں کھائیں تو اُسپر متعدد کفارے لازم ہونگے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمن بھی دو قسم ہیں یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اسکا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائیگا اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو بعضوں نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا — ف ء د

فصل — فی الکفارۃ

فصل در بیان کفارۂ قسم — قال کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزئ فیہا ما یجزئ فی الظہار — قدوری نے فرمایا کہ کفارۂ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اسمیں بھی ویساہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے — وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ — اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اسقدر ہے کہ جس

نا رجائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینون کو کھانا دیدے جیسے کفارۂ ظہار مین کھانا دیا جاتا ہی اور اصل اسمین قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام
عشرۃ مساکین الآیہ ہی اور حرف او اسمین اختیار دینے کے واسطے ہی یعنی چاہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزون مین
سے ایک چیز واجب ہی- قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رح
یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب
فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد رح عن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل
وہو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ - اور اگر ان
تین چیزون مین سے کسی پر قادر نہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزون مین اسکو اختیار ہی یعنی چاہے پے درپے
رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہی یعنی اسمین پے درپے کی قید نہین ہی اور ہماری دلیل قراءت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ
عنہ ہی فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قراءت مین متتابعات کی قید ہی اور یہ قراءت مثل حدیث مشہور کے ہی یعنی اس سے قرآن
پر زائد کرنا جائز ہی پھر کتاب مین جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ
کپڑے کا اسقدر ہی جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پاجامہ نہین جائز ہی اور یہی صحیح ہی کیونکہ خالی پاجامہ پہننے والے کو عرف مین
ننگا کہتے ہین لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہو اُس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائیگا ف - یعنی مثلاً اسکے پاس
دو روپیہ ہین جنسے دس آدمیون کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہی اور لباس مین تین روپیہ صرف ہوتے ہین اور اُسنے لباس کی نیت سے
دس مسکینون کو دو روپیہ دیدیے تو لباس ادا نہوگا مگر کھانے کی قیمت اُنکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اُسوقت
ہی کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہی- وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال
الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر
الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض - اور اگر اُسنے حانث ہونے
سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہین ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہی کیونکہ اسمین سبب کفارہ یعنی قسم موجود
ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری
دلیل یہ ہی جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہی اور یہان قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہین اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہین ہی
کیونکہ وہ روکنے والی ہی نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسواسطے ہوتی ہی کہ آدمی اُسکو پورا کرے اور اسواسطے نہین ہوتی کہ توڑ کر
کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہونچانے والا سبب نہین ہی بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہی ف - یعنی زخمی
کرنے مین مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہی کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہی بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام
کچھ کفارہ نہین ہی کیونکہ اگر اُسنے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اُسپر کچھ کفارہ لازم نہین ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے
پہلے اُسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہوگا لیکن صدقہ ہو گیا- ثم لا یسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ - پھر وہ
اس مال کو مسکین سے واپس نہین لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ف - اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہین ہی- قال ومن
حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباہ او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ
علیہ السلام من حلف علی یمین وراے غیرہا خیرا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما
قلناہ تفویت البر الی جابر وہو الکفارۃ ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی
معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہین پڑھیگا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہین کریگا یا فلان شخص کو قتل کریگا تو سزاوار ہی کہ خود حانث
ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکے سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جسکو بہتر دیکھتا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہمنے بیان کی اسمین اگر قسم پوری کرتا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہوجاتا ہو اور اسکے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے مین سوائے نقصان کے تلافی کچھ نہین ہو۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باہل للیمین لانہا تعقد لتعظیم اللہ تعالے ومع الکفر لا یکون معظما ولا ہو اہل للکفارۃ لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر مین یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اُسپر کچھ نہین ہو کیونکہ قسم کھانے کے وقت اُسکو قسم کھانے کی لیاقت نہین تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالے کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہو اور کفر کے ساتھ اُسکو تعظیم کی لیاقت نہین ہو اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہو کیونکہ کفارہ عبادت ہو۔ ومن حرم علی نفسہ شیئا مما یملکہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی رح لا کفارۃ علیہ لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد بہ تصرف مشروع وہو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمۃ وقد امکن اعمالہ بثبوت الحرمۃ لغیرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل مما حرمہ قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارۃ وہو المعنی من الاستباحۃ المذکورۃ لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منہ۔ اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز حرام کرلی جسکا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اُسپر حرام نہوجائیگی لیکن جب وہ اُسکے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اُسپر کفارہ قسم لازم ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اُسپر کفارہ نہین ہو کیونکہ حلال کو حرام کرلینا مشروع کو اُلٹنا ہوا تو اسکی وجہ سے قسم منعقد نہوگی جو شرعی تصرف ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہو اور اُسکے موافق عمل کرنا ممکن ہو یعنے جب اُسنے کہا کہ یہ چیز مجھپر حرام ہو تو بدون شرعی مخالفت کے اسپر عمل اسطرح ممکن ہو کہ حرمت ثابت کیجائے مگر حرمت ذاتی نہین بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا پھر اُسنے جس چیز کو حرام کیا ہو اگر اُسکو تھوڑا یا بہت عمل مین لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہو کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فہو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانہ باشر فعلا مباحا وہو التنفس ونحوہ وہذا قول زفر رح وجہ الاستحسان ان المقصود وہو البر لا یحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب للعرف فانہ یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأۃ الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا نواہا کان ایلاء ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا قالوا یقع بہ الطلاق عن غیر نیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوی وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ہرچہ بدست راست گیرم بروی حرام انہ ہل تشترط النیۃ والاظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اُسنے کہا کہ ہر حلال مجھپر حرام ہو تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزون پر واقع ہوگی مگر آنکہ اسکے سوا وہ اور چیزون کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہو اُسی وقت حانث ہوجائے کیونکہ اُسنے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اسکے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہو اور جو کتاب مین مذکور ہوا یہ استحسان ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور اسیطرح عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزون پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کلمہ انھین چیزون مین مستعمل ہوتا ہو جو عادت کے طور پر مستعمل کیجائین اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہین ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزون کا اعتبار تو ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہوجائیگا اور باوجود اسکے کھانے و پینے کی چیزون سے یہ قسم ساقط نہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اُسنے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے مین اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ اسی معنی مین غالب استعمال ہوگیا ہو اور اسی پر فتوی ہو اسی طرح اگر اُسنے فارسی مین کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اُسپر حرام ہو تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اُسنے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ داہنے ہاتھ پر لے اُسپر حرام ہے تو مشائخ نے اسمیں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیجائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعلیه الوفاء لقوله علیه السلام من نذر وسمی فعلیه الوفاء بما سمی - اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنے بدون کسی شرط و قید کے تو اُسکا پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب ہے ف ــ یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکا آخر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرتا اُسنے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی اداے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانۂ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواہ البخاری ومسلم اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ مسلم اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں فرمایا کہ اپنی نذر ادا کرلے رواہ ابو داؤد اسمیں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہوا اور حدیث میں ہے جسنے اللہ تعالے کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جسنے اسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اُسکی نافرمانی نکرے۔ رواہ البخاری عن ع ف - وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعلیه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحدیث ولان المعلق بالشرط کالمنجز عنده وعن ابی حنیفة رح انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلی حجة او صوم سنة او صدقة ما املکه اجزاه من ذلک کفارة یمین وهو قول محمد رح ویخرج عن العهدة بالوفاء بما سمی ایضا وهذا اذا کان شرطا لا یرید کونه لان فیه معنی الیمین وهو المنع وهو بظاهره نذر فیتخیر ویمیل الی ای الجهتین شاء بخلاف ما اذا کان شرطا یرید کونه کقوله ان شفی الله مریضی لانعدام معنی الیمین فیه وهو المنع وهذا التفصیل هو الصحیح - اور اگر اپنے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنے مثلا بیمار کو شفا ہو جاے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اسکو بھی شامل ہے اور اسلیے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مثل بغیر شرط کے ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھپر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا میں مالک ہوں واجب ہے تو اسمیں کفارہ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلا کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اسمیں قسم کے معنے یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اُسکو اختیار دیدیا گیا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہے اور ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اُسکو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہے مثلا کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دیدے تو مجھپر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اسمیں قسم کے معنے نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے ف ــ یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہے اور ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے - قال ومن حلف علی یمین وقال ان شاء الله متصلا بیمینه فلا حنث علیه لقوله علیه السلام من حلف علی یمین وقال ان شاء الله فقد بر فی یمینه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین - قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملاکر انشاء اللہ تعالے کہا وہ حانث نہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہوسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالے تو اپنی قسم میں سچا ہوگیا رواہ احمد والاربعة وابن حبان

ویکن انشاء اللہ تعالے ملاکر کہنا قصور ہی کیونکہ قسم سے فارغ ہوکر کہنا قسم سے رجوع ہی حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھکر فرمایا کہ اللہ تعالے اسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سنکر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہیں ہی اور حکایت ہی کہ ہارون رشید نے امام ابوحنیفہ کو بلاکر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمھاری خلافت قائم ہی خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہی آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہی سب اُنکا جی چاہے انشاء اللہ کہکر تمھاری بیعت سے باہر ہو جاوین خلیفہ نے متحیر ہوکر اُسکی تصدیق کی م ع۔

باب الیمین فی الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہی۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد او البیعۃ او الکنیسۃ لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتۃ وہذہ البقاع ما بنیت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہی جہاں رات کو سوتے ہیں پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہود کے کلیسا میں داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہی جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہی اور یہ مکانات اسواسطے نہیں بنائے گئے ہیں ف۔ بیت وہ ہی جسمین چہار دیواری اور چھت اور در بند ہو جو رات کے سونے کیلیے قرار دیا جاتا ہی۔ وکذا اذا دخل دہلیزا او ظلۃ باب الدار لما ذکرنا والظلۃ ما یکون علی السکۃ وقیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وہو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہی تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہی جو کوچہ پر ہوتا ہی اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اُسکا دروازہ بند کر دیا جاوے تو وہ اندر داخل ہو جاوے اور اُسپر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہی ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع م۔ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتوی حانث ہونے پر چاہیے م۔ ظلہ وہ ہی جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یہی ذخیرہ ومغرب میں مذکور ہی اور جو مصنف نے ذکر کیا اُسکی توضیح یہ ہی کہ کوچہ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھکر پاٹ دیتے ہیں جسکو ہمارے یہاں چھتا کہتے ہیں ع۔ وان دخل صفۃ حنث لانہ یبنی للبیتوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ہذا اذا کانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ وہکذا کانت صفافہم وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ وہو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہی جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہی اور یہی قول صحیح ہی۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربۃ لم یحنث ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلہا بعد ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب والعجم یقال دار عامرۃ ودار غامرۃ وقد شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہونگا پھر اُسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اسواسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اُس صحن میدان کا نام ہی جسپر عمارت بنائی جاتی ہی چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا یعنی جملہ دار غامرہ یعنی کھنڈل نہیں معمور اور عرب کے

رفتار اسپر شاہد ہیں بس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہو لیکن اتنی بات ہو کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہو اسمیں وصف معتبر نہیں ہو اور اگر نذر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہو۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلہا یحنث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانہدام۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ مین اس دار مین نہین داخل ہونگا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اسی مین داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہو ف صرف وصف عمارت نہین رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخل لم یحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے دوسری بنا یا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس مین داخل ہوا تو حانث نہوگا۔ لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ کیونکہ وہ دار نہین رہا اسلیے کہ اسپر دوسرا نام آگیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباہہ لانہ لا یعود اسم الدار اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اسمین داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اسپر دار ہونے کا نام عود نہین کریگا ف۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام مثلاً بیت یا حمام یا بستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اسپر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق نہوگا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صحراء لم یحنث۔ اور اگر اسنے حلف کیا کہ اس بیت مین نہین داخل ہوگا پھر ایسا منہدم ہوکر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہین ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ۔ اسواسطے کہ اس بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اسمین رات کو کوئی نہین سو سکتا حتی کہ اگر دیوارین باقی ہون اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اسمین رات کو بسر کی جاتی ہو اور چھت ہونا اسمین وصف ہو۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اسمین داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اسپر بیت کا لفظ نہین بولا جاتا ہو۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحہا حنث لان السطح من الدار الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اس دار مین داخل نہین ہوگا پھر باہر سے اسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہو گیا کیونکہ چھت اس دار مین سے ہو کیا نہین دیکھتے مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہین ٹوٹتا ہو اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج مین حانث نہین ہوگا۔ قال واذا دخل دہلیزہا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی مین داخل ہوا حانث ہو جائیگا لیکن اسمین وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ ف۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جاوے اور چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہین۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان خارجا لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی مین کھڑا ہوا اسطرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جاوے تو وہ باہر رہجاوے تو حانث نہین ہوگا کیونکہ دروازہ اسواسطے ہوتا ہو کہ دار کو معہ اسکے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار مین سے نہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار وہو فیہا لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول لا دوام لہ لانہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار مین داخل نہوگا حالانکہ وہ اسی مین موجود ہو تو بیٹھے رہنے سے حانث نہوگا حتی کہ جب باہر چلا جاوے پھر داخل ہو تو استحسانا حانث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہان بیٹھنے سے بھی حانث ہو جاوے کیونکہ مداومت کرلے کو ابتدا کرنے کا حکم ہو یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہو کہ داخل ہونا ایسا فعل نہین ہو کہ اسکے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہین اک آن مین ہو جاتا ہو۔ ولو حلف لا یلبس ہذا الثوب وہو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ہذہ الدابۃ

وہو راکبہا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لا یسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ
وقال زفر رح یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منہ زمان تحققہ اور قسم کھائی کہ یہ
کپڑا نہیں پہنونگا حالانکہ وہ اُسکو پہنے ہے پھر اُسکو فی الحال اُتار دیا یعنی جتنی دیر میں اُتار سکتا تھا اُتارا تو حانث نہوگا اور اسی طرح
اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہوگا حالانکہ اُسپر سوار ہے پھر اسی وقت اُتر پڑا تو حانث نہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں
رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اُسی وقت اسباب اُٹھانا شروع کیا تو حانث نہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ
شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے تو زمانہ تحقق
اس سے مستثنیٰ ہوگیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ہذہ الافاعیل لہا دوام بحدوث امثالہا الا یری انہ
یضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت
ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہوگیا یعنی قسم کے بعد
اگر وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اُس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہوگیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ
برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اُسکے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کیجاتی ہے چنانچہ
بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر
اُسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کرونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں ف۔ یوں ہی اگر یہ
نیت کی کہ میں یہ کپڑا اُتار کر پھر از سر نو نہیں پہنونگا یا جب اس سواری سے اُترونگا تو پھر نہیں سوار ہونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی۔
قال ومن حلف لا یسکن ہذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واہلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانہ یعد ساکنا ببقاء
اہلہ ومتاعہ فیہا عرفا فان السوقی عامۃ نہارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار
ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاہل فیما روی عن ابی یوسف رح لانہ لا یعد ساکنا
فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابوحنیفۃ رح لا بد من
نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شیء منہ وقال ابو یوسف رح یعتبر نقل
الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد رح یعتبر نقل ما تقوم بہ کدخدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا
ہذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا
لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا
اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہونگا پھر وہ خود نکل گیا اور اُسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر
میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان میں اُسکے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفاً وہ یہیں کا ساکن
کہلائیگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم
بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہونگا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے
جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے
اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور
ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہگئی تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوئی تھی تو جب تک اسباب میں
سے کچھ بھی باقی رہیگا وہاں کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا
متعذر ہوجاتا ہے (اور یہی پر فتوی ہے کما فی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جسقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہوسکتا ہے اُسقدر

منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت مین داخل نہین ہے مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگون کیلئے زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اُسکو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان مین منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم مین سچا ہوا اور اگر اُسنے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد مین منتقل کیا تو قسم مین سچا نہوگا اور زیادات مین اسکی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لیکر دوسرے شہر مین گیا تو نماز کے حق مین اُسکا اول وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بنا دے تو ایسا ہی یہان ہے **ف** یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بنا دے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہین ہو سکتی ہے- قسم کھائے کہ اس مسجد مین نہین جائیگا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنا لیا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہوگا اور اگر اصلی مسجد مین کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی مین داخل ہوا تو حانث نہوگا -ق ط- اور اگر قسم کھائے کہ مسجد مین نہ جائیگا پھر اُسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتوی ہے ج- قسم کھائی کہ اس گھر مین نجاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا- ط- اور اگر گھر ڈھاکر گرادیا گیا تو نرکہ ہوگا اور اس گھر مین لیگیا تو حانث نہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لاد کر لیگیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو خواہ روک سکتا ہو یا نہین یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے- سب- اور اگر خالی ایک پاؤن اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے- ق- اور اگر پھسل کر کچھ گھر مین گر پڑا یا ہوا کے جھونکے سے اُسکو اندر گرا یا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتوی یہ کہ حانث ہوجائیگا- ط- قسم کھائی کہ اس بیت مین داخل نہوگا اور اُسکی کچھ نیت نہین ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جسمین یہ بیت واقع ہے تو حانث نہوگا مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے اپنے ملک کے محاورہ مین بیت ایک کوٹھری ہے اور جسمین کئی کوٹھریان ہون وہ منزل ہے اور جسمین کئی منزلین ہون وہ دار ہے اور ہمارے عرف مین دار و منزل و گھر سبکو بیت کہتے ہین تو صحن مین جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتوی ہے- یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابون مین مذکور ہے

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان مین ہے- **قال ومن حلف لایخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الی الآمر فصار کما اذا رکب دابة فخرجت ولو اخرجه مکرہا لم یحنث لان لم ینتقل الیه لعدم الامر-** امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین مسجد سے باہر نجاؤنگا پھر اُسنے دوسرے کو حکم دیا جو اُسکو لاد کر باہر لیگیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہے اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہے تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اسکو باہر لادے گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ فعل اُسکی جانب منتقل نہین ہوا کیونکہ اُسنے حکم نہین دیا- **ولو حمله برضاه لا بامرہ لایحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء-** اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لادے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول مین حانث نہوگا کیونکہ حسب الحکم رضامندی سے فعل منتقل نہین ہوتا ہے جبتک کہ حکم نہو- **قال ولو حلف لایخرج من دارہ الا الی جنازة فخرج الیها ثم اتی حاجة اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج-** اور امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہین نکلیگا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُسنے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہین جانا یا نکلنا نہین ہوتا ہے- **ولو حلف لایخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج-** اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائیگا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ

مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے- ولو حلف لا یاتیہا لم یحنث حتی
یدخلہا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالے فأتیا فرعون فقولا لہ و لو حلف لا یذہب الیہا قیل ہو
کالاتیان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال- اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آدیگا تو حانث نہوگا یہانتک
کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنے ہیں پہونچ جانا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا فأتیا فرعون فقولا لہ یعنے اسے موسی مع ہارون تم دونوں
فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو الآیہ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائیگا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنے جبتک داخل نہو
حانث نہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے یعنے مکہ کی طرف نکلنے ہی سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی
جگہ سے ٹلنا- قال وان حلف لیأتین البصرۃ فلم یأتہا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر
قبل ذلک مرجو- اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤنگا پھر نہ آیا یہانتک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث
ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہونچ جاوے ف اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی
آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالی نے فرمایا من استطاع
الیہ سبیلا یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جسکے پاس زاد راہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اسکو
میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالے بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت
کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں- م ع- ولو حلف لیأتینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعۃ الصحۃ دون
القدرۃ فسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجیٔ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یأت
حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالے وہذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل
ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ
لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر- اور اگر اسنے قسم کھائی کہ کل میں تیرے
پاس ضرور آؤنگا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائیگی اور استطاعت قضا نہوگی یعنے اگر اسکو اسباب والات
صحت کے ساتھ میسر آئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ
اگر بیمار نہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو
حانث ہوگیا اور اگر اسنے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنے قاضی تصدیق نہیں کریگا
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب
پر ہوتا ہے پس جب اسنے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیر جائیگا ہاں اول
معنے کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنے مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی
صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقی معنے مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف اور قاضی خلاف ظاہر حکم
نہیں کر سکتا- قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لہا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد
من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ
یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر- جس شخص نے قسم کھائی کہ اسکی عورت باہر نہیں جائیگی مگر اسکی
اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی
وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا
ضرور ہے اسواسطے کہ اسنے قسم سے ایسا نکلنا مستثنی کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر شوہر

یہ نیت کی ہو کہ ایکبار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جاوے تو دیانت کی راہ سے اسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ معنی اسکے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لک فاذن لہا مرۃ واحدۃ فخرجت ثم خرجت بعدہا بغیر اذنہ لم یحنث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فینتہی الیمین بہ کما اذا قال حتی اذن لک۔ اور اگر اسنے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حانث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ یعنی انتہا کے معنی میں مستعمل ہے یعنی یہ معنی ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہانتک کہ میں تجھے اجازت دوں ف۔ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولو ارادت المرأۃ الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحنث وکذلک ان اراد رجل ضرب عبدہ فقال لہ آخر ان ضربتہ فعبدی حر فترکہ ثم ضربہ وہذہ تسمی یمین فور تفرد ابو حنیفۃ رح باظہارہ ووجہہ ان مراد المتکلم الرد عن تلک الضربۃ والخرجۃ عرفا ومبنی الایمان علیہ۔ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا پس دوسرے شخص نے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اسنے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اسکو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہوگا یعنی اسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جسکے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ ولو قال لہ رجل اجلس فتغد عندی فقال ان تغدیت فعبدی حر فخرج فرجع الی منزلہ وتغدی لم یحنث لان کلامہ خرج مخرج الجواب فینطبق علی السؤال فینصرف الی الغداء المدعو الیہ بخلاف ما اذا قال ان تغدیت الیوم لانہ زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدئا۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھکر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اسنے نہاری کھائی تو حانث نہوگا یعنی اسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ نئے سرے سے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لا یرکب دابۃ فلان فرکب دابۃ عبد ماذون لہ مدیون لم یحنث عند ابی حنیفۃ رح الا انہ اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانہ لا ملک للمولی فیہ عندہ وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لا یحنث ما لم ینوہ لان الملک فیہ للمولی لکنہ یضاف الی العبد عرفا وکذا شرعا قال علیہ السلام من باع عبدا ولہ مال فہو للبائع الحدیث فتختل الاضافۃ الی المولی فلا بد من النیۃ وقال ابو یوسف رح فی الوجوہ کلہا یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمد رح یحنث وان لم ینوہ لاعتبار حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندہما۔ اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں ہے تو زید حانث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہوگا اگرچہ اسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اسکی مملوک کسی کے جانور پر سوار ہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولی کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

وہ غلام اصطلاح قرضہ میں مستغرق نہو یا اُسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حانث نہیں ہوگا تا وقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حانث ہو جائیگا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولی کی ملک باقی ہے یعنے غلام کا جانور بھی مولی کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولے کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حانث ہو جائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولی کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہے یعنے نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حانث ہو جائیگا اگرچہ نیت نکرے کیونکہ حقیقی ملک مولی کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دیگئی تو عرف میں اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولی کی ملک ہو تو امام ابوحنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا ہے پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولی کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہو جائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حانث ہو جائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل و الشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یاکل من ہذہ النخلۃ فہو علی ثمرہا لانہ اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وہو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصنعۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ [illegible] حنث۔ اگر کسی نے قسم کھائی [illegible] اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو یہ قسم اسکے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اُسنے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازا ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن پھل سے حانث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرما یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورہ انگور کھایا تو حانث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنے گدر نہ کھائیگا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اُسمیں سے کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یاکل من ہذا الرطب ومن ہذا اللبن فصار تمرا وصار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ہذا الصبی او ہذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ہجران المسلم بمنع الکلام منہی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤنگا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزوں کو شامل نہوگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نکرونگا پھر اُسکے بوڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکورہ کے موافق یہ چاہئے تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا - ولو حلف لا یاکل لحم ہذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث لان صفۃ الصغر فی ہذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش - اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینڈھا ہوجانے کے بعد اُسکو کھایا تو حانث ہوجائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اُسکے بڑے ہوجانے کے بعد روڑھے گوشت سے زیادہ انکار کریگا - قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر - اور جس نے قسم کھائی کہ میں بُسر یعنی گدر نہیں کھاؤنگا اُسنے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بُسر نہیں ہے جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤنگا تو پختہ آم سے حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو میٹھے آم سے حانث نہوگا - ومن حلف لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون اٰکلہ اٰکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر - جس نے قسم کھائی کہ بُسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤنگا اور نہ بُسر کھاؤنگا پس اُسنے مذنب کھایا (یعنی چھوارہ کہ دُم کی طرف سے پختہ ہوگیا اور باقی گدر رہا ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا یعنی جب بُسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب سے بھی حانث نہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بُسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگئی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم میں تھوڑا سا گدر رہا اور مذنب اسکے برعکس ہوتا ہے تو اُسکا کھانے والا ہوگیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہوگا بخلاف خریدنے کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اُسمیں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہوجاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہوگا - ولو حلف لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیہا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منہما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری شعیرا او لا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیہا حبات شعیر واکلہا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا - اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اُسنے ایک خوشہ بُسر کا یعنی گدر چھوارون کا خریدا جسمین رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہے تو حانث نہوگا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہان کثیر کے تابع ہوجائیگا اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤنگا پھر گدر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھاجاتا تو حانث ہوجاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کرکے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بُسر ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر گیہوں خریدے جنمیں جو کے دانے ملے ہیں اور سب جو کے اُنکو کھایا تو کھانے سے حانث ہوجائیگا اور خریدنے میں حانث نہوگا بدلیل مذکورۂ بالا یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خریدنا نہیں کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہوجائیگا - قال لو حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاؤہ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء - اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہوجائے کہ قرآن میں اُسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالے ومن کل تاکلون لحما طریا یعنی

مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہو کہ گوشت اسکا نام رکھنا مجازی ہو کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہو اور مچھلی میں خون نہیں ہو کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہو ف ـــــ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسنے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھونگا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانث نہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہو جائیگا ـــــ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام و الیمین قد یعقد للمنع من الحرام ـ اور اگر اسنے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہو لیکن حرام ہو اور قسم کبھی قطعًا حرام سے باز رہنے کے لیے ہوتی ہو ف ـــــ بعض نے کہا کہ اگر جماعت مسلمان ہو تو حانث نہوگا اور یہی صحیح ہو ع ن ـ ولو اکل کبدا او کرشا لا یحنث لانہ لیس بلحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما ـ اور اسی طرح اگر اسنے کلیجی یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہو کیونکہ اسکی پیدائش خون سے ہو اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہو اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف ـــــ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہیے ع ـ اور اگر کھایا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانث ہو جائیگا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہو اور دوسرے قول میں حانث نہوگا اور یہی مالک کا قول ہو اور اگر سری و پائے کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہو اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہو گا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانیکی قسم میں اسنے چربی اور چکتی کی بھی نیت کی تو حانث ہو جائیگا ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہو اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہو م ع ـ قال ولو حلف لا یاکل او لا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث فی شحم الظهر ایضا وهو اللحم السمین لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقیقۃ الا تری انه ینشأ من الدم ویستعمل استعماله ویحصل به قوته ولهذا یحنث باکله فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعه فی الیمین علی بیع الشحم وقیل هذا بالعربیۃ فاما اسم پیه بالفارسیۃ لا یقع علی شحم الظهر بحال ـ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائیگا یا نہیں خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوا کسی چربی میں حانث نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہو جائیگا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہو اسوجہ سے کہ اسمیں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہو یعنے آگ سے پگھل جاتا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ وہ درحقیقت گوشت ہو کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہو اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہ کھاؤنگا تو اسکے کھانے سے حانث ہو جاتا ہو اور اگر قسم کھائی کہ چربی بیچونگا تو اسکے بیچنے سے حانث نہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہو اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف ـــــ اور قول ابو حنیفہ صحیح ہو الاختیار اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول مختار اور یہی قول شافعی و مالک ہو اور اگر اسنے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائیگا اور کافی میں ہو کہ شحم چار قسم ہو ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی چربی دوم وہ چربی جو ہڈی سے مخلوط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہو پس ان تینوں میں اختلاف ہو اور چہارم پیٹ کی چربی اسمیں بالاتفاق حانث ہوگا ع ـ ولو حلف لا یشتری او لا یاکل لحما او شحما فاشتری الیۃ او اکلها لم یحنث لانه نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحوم والشحوم ـ اور اگر قسم کھائی کہ گوشت یا چربی نہیں خریدونگا یا نہیں کھاؤنگا پھر اسنے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہو حتی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف ـــــ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھیڑ یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اسی پر فتویٰ ہو اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھینس کا

گوشت کھایا تو حانث نہوگا - ع - ومن حلف لا یاکل من ہذہ الحنطۃ لم یحنث حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہا لم یحنث عند ابی حنیفۃ رح وقالا ان اکل من خبزہا حنث ایضًا لانہ مفہوم منہ عرفا ولابی حنیفۃ رح ان لہ حقیقۃ مستعملۃ فانہا تغلی وتقلی وتوکل قضما وہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضمہا حنث عندہما ہو الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارۃ بقولہ فی الجامع حنث ایضًا - اگر قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤنگا تو جبتک اُنکو چبا کر نہ کھاوے حانث نہیں ہوگا اور اگر اُسنے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُسکی روٹی کھائی تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ اس قسم سے عرف مین روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنے روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنے مستعمل ہین کیونکہ گیہوں اوبال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہین اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلی ہوتی ہی یعنے اُسی کا حکم بالا رہتا ہی جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہی اور اگر گیہون کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائیگا یہی صحیح ہی کیونکہ عموم مجاز موجود ہی جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حانث ہوجاتا ہی اور اسی طرف کتاب مین اشارہ کیا کہ روٹی کھانے مین بھی حانث ہوجائیگا ف یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث ہوگا - قال ولو حلف لا یاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینہ غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منہ - اگر اُسنے قسم کھائی کہ مین اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیان کھائین تو حانث ہوگیا کیونکہ بعینہٖ آٹا نہین کھایا جاتا ہی تو جو چیز آٹے سے بنائی جاوے اُسپر قسم رکھی جائیگی - ولو استفہ کما ہو لا یحنث ہو الصحیح لتعین المجاز مرادا - اور اگر اُسنے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہی کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہین - ولو حلف لا یاکل خبزا فیمینہ علی ما یعتاد اہل المصر اکلہ خبزا وذلک خبز الحنطۃ والشعیر لانہ ہو المعتاد فی غالب البلاد - اور اگر اُسنے قسم کھائی مین روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت مین جسکو روٹی کے طور پر کھاتے ہین اُسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہوں کی روٹی ہی کیونکہ اکثر شہرون مین اسی روٹی کی عادت ہی - ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث لانہ لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ - اور اگر اُسنے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ اُسکو مطلقا روٹی نہیں کہتے ہین لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہین - وکذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدۃ طعامہم ذلک یحنث - اسی طرح اگر اُسنے عراق کے ملک مین چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ وہان کے لوگون مین اسکی عادت نہین ہی اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جنکا کھانا چاول ہی رہنے والا ہو تو حانث ہوجائیگا - ولو حلف لا یاکل الشواء فہو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوی من بیض او غیرہ لمکان الحقیقۃ - اور اگر قسم کھائی کہ بھنا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن وگاجر وشکرقند پر نہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہی لیکن اگر اُسنے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنے پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی - وان حلف لا یاکل الطبیخ فہو علی ما یطبخ من اللحم وہذا استحسان اعتبارا للعرف وہذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ہو متعارف وہو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشدیدا وان اکل من مرقہ یحنث لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخا - اگر قسم کھائی کہ طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہی تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی مین پکایا ہوا گوشت ہی لیکن اگر اُسنے گوشت کے

سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اُسکے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اسمیں اُسپر سختی پڑتی ہے اور اگر اُسنے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا اسلیے کہ اسمیں گوشت کے اجزا موجود ہیں اور اسلیے کہ اُسکو بھی طبیخ کہتے ہیں۔ ومن حلف لا یأکل الرؤس فیمینہ علی ما یکبس فی التنانیر و یباع فی المصر و یقال یکبس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لا یأکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف و محمد رح علی الغنم خاصۃ وہذا اختلاف عصر و زمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ کما ہو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤنگا تو اسکی قسم ایسی سری پر واقع ہوگی جو بھاڑوں میں ڈالکر شہر میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤنگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری دونوں کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہو ویسا فتوی دیا جائیگا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے۔ وقال وان حلف لا یأکل فاکہۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف و محمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہۃ اسم لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وہذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما اما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم بغیرہا وابو حنیفۃ رح یقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا ویتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہ کھاؤنگا پھر اُسنے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہوگا اور اگر سیب یا خربوزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار [illegible] میں بھی حانث ہو جائیگا اور اصل اسکی یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جسکا ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جاوے یعنی اصلی غذا سے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جاوے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اُسکا خشک و تازہ برابر ہے حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہیں ہوتا ہے یعنی خشک خربزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکہ کے معنے سیب اور اسکے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانث ہو جائیگا اور ککڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہیں تو انکے کھانے سے حانث نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکہ کے معنے انمیں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہات سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے انمیں لذت کے معنے زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کیجاتی ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہوگئی کیونکہ انکا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں ف۔ محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے ع۔ قال ولو حلف لا یأتدم فکل شیء اصطبغ بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کل ما یؤکل مع الخبز غالبا فہو ادام وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الادام من المواد مۃ وہی الموافقۃ وکل ما یؤکل مع الخبز موافق لہ

كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحده بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین ادام کے ساتھ نہ کھاؤنگا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہی لیکن بھونا گوشت ادام نہین ہی یعنی اکیلا کر کھایا جاتا ہی اور نمک ادام ہی اور یہ ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہی اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہی وہ ادام ہی اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہی اور یہی قول شافعی واحمد ہی کیونکہ ادام کا لفظ ادام سے نکالا گیا ہی جسکے معنی موافقت کے ہین اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اُسکے موافق ہی جیسے گوشت وانڈا اور اُسکے مانند چیز اور امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ ادام عرف مین وہ چیز ہوتی ہی جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃ ملانے مین ہی تاکہ ادام اُسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور پوری موافقت وہ پوری ہوتی ہی کہ جو دونون ایک مین ملائی جائین اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزین اکیلی کھائی نہین جاتی ہین بلکہ پی لیجاتی ہین اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہین اور وہ گھل بھی جاتا ہی تو تابع ہو جاتا ہی بخلاف گوشت اور اُسکے مانند چیزون کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہین لیکن اگر اُسنے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُسکی نیت کے موافق یہ چیزین بھی داخل قسم ہونگی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے مین اُسپر سختی بڑھتی ہی (یعنی آسانی نہین ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسپر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تصدیق کرتا ہی) اور انگور اور خربزہ ادام نہین ہین یہی صحیح ہی - واذا حلف لا يتغدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشاء ولهذا يسمى الظهر احدى صلوتي العشاء في الحديث - اور اگر عربی مین قسم کھائی لا يتغدى یعنی مین غداء نہ کھاؤنگا یعنی صبح وزوال کا تو غداء وہ کھانا ہوتا ہی جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہی جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہی اُسکو عشاء کہتے ہین اسی وجہ سے حدیث مین نماز ظہر کو عشاء کی دو نماز دن مین سے ایک نماز کہا گیا ہی -

ف - یہ حدیث صحیحین مین کتاب الصلوٰۃ کے باب سہو مین ہی - والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر لانه ماخوذ من السحر ويطلق على ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت شيئا دون شيء لم يدين في القضاء وغيره لان النية انما تصح في الملفوظ والثوب وما يضاهيه غير مذكور تنصيصا والمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه - اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہی کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہی اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اُسکو سحری کہتے ہین یعنی سحر کے اندر نہین کھایا جاتا ہی پھر غداء اور عشاء وہ کھانا ہی جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہی یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منھ مین ڈال لیا تو وہ غداء نہوگا پھر ہر ایک شہر والون کے حق مین اُنہین کی عادت معتبر ہی اور شرط ہی کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر مین نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہی تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے بعض چیزین مراد لی تھین اور بعض نہین تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا اور دیانت مین بھی اُسکی تصدیق نہوگی کیونکہ نیت اُسی چیز مین صحیح ہوتی ہی جو لفظ مین لائی جائے حالانکہ یہان پہنے وکھانے وپینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ مین مذکور نہین اور اگر کہو کہ پہننا وکھانا اُسکو مقتضی ہی تو اسکے واسطے عموم نہین ہوتا ہی اور جب تعمیم ندارد ہی تو تخصیص کی نیت لغو ہی ف - ہان اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعوی کرے کہ مین نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہوسکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصۃ لانہ نکرۃ فی محل الشرط فتعم فعملت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اسنے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعوی کیا تو دیانۃً میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ جو لفظ اسنے بیان کیا یعنی کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے اور وہ عام ہوگیا پس خاص ہونے کی نیت اسمیں کارگر ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا۔ قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منہا باناء لم یحنث حتی یکرع منہا کرعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا شرب منہا باناء یحنث لانہ المتعارف المفہوم ولہ ان کلمۃ من للتبعیض وحقیقتہ فی الکرع وہی مستعملۃ ولہذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جسنے قسم کھائی کہ دریاے دجلہ سے نہیں پئیگا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہانتک کہ دریا سے منہ لگاکے پئیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اسکا پانی لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ من سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اسمیں سے پیئے اور اسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منہ لگاکر پیئے اور اسطرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگاکے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہوجاتا ہے پس جب حقیقی معنی میں پڑسکے تو مجازی معنی لینا منع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منہا باناء حنث لانہ بعد الاغتراف بقی منسوبا الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اسنے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیونگا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہوگیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اسنے اس نہر میں سے پیا تو حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأتہ طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیہ ماء فاہریق قبل اللیل لم یحنث وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کلہ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالی واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندہما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولہذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالق ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اسکو کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اسمیں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہوجائیگا یعنی جب دن گذر جائے تب حانث ہوجائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق کی نہیں بلکہ اللہ تعالی کی قسم ہو تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیونگا تو دونوں صورتوں میں یہی اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی اور اسکا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اسکا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اسنے قسم نکالی اور ہم اسکو لغو نہیں کرینگے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے) اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں۔

ف۔ یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ دیا جائے اسلیے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحنث عندہما وعند ابی یوسف رح یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولہم جمیعا فابو یوسف رح فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ فلا یجب الفعل الا فی آخر الوقت فلا یحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وہما فرقا بینہما ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجود پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گذرنے پر حانث ٹھہرایا اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اسلیے ہوتا ہے کہ اسوقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن گذرنے سے پہلے حانث نہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی نادارد ہے تو فی الحال حانث ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا فرض ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ نادارد ہے تو قسم میں جھوٹا ہو گیا جیسے اگر حالف مر جائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اسوقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور اس آخری جزء پر پہونچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف۔ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ **قال** ومن حلف لیصعدن السماء او لیقلبن ہذا الحجر ذہبا انعقدت یمینہ وحنث عقیبہا وقال زفر رح لا تنعقد لانہ مستحیل عادۃ فاشبہ المستحیل حقیقۃ فلا ینعقد ولنا ان البر متصور حقیقۃ لان الصعود الی السماء ممکن حقیقۃ الا تری ان الملائکۃ یصعدون السماء وکذا تحول الحجر ذہبا بتحویل اللہ تعالی واذا کان متصورا ینعقد الیمین موجبا لخلفہ ثم یحنث بحکم العجز الثابت عادۃ کما اذا مات الحالف فانہ یحنث مع احتمال اعادۃ الحیوۃ بخلاف مسئلۃ الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز وقت الحلف ولا ماء فیہ لا یتصور فلم ینعقد۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤنگا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کر دونگا تو قسم منعقد ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حانث ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر اللہ تعالی پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کریگی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حانث ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مر جاوے تو اسکے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اسواسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو تو اسکا پینا

حالانکہ اُسمین کچھ بھی نہ تھا مقصود نہین ہی تو قسم ہی منعقد نہوگی ف — اور اِس مسئلہ مین شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہی اور یہی قول اظہر ہی – ع-

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام مین قسم کھانے کے بیان مین ہی - قال ومن حلف لا یکلم فلانا فکلمه وهو بحیث یسمع الا انه نائم حنث لانه قد کلمه ووصل الی سمعه لکنه لم یفهم لنومه فصار کما اذا ناداه وهو بحیث یسمع لکنه لم یفهم لتغافله وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظه وعلیه مشائخنا رحمهم الله لانه اذا لم ینتبه کان کما اذا ناداه من بعید وهو بحیث لا یسمع صوته - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین فلان سے بات نکرونگا پھر ایسے طور پر اُس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہی مگر وہ خواب مین تھا تو یہ شخص حانث ہوجائیگا کیونکہ اسنے اُس شخص سے کلام کیا اور اُسکے کان تک پہونچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہین سمجھا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے حالف نے اُسکو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہی کہ کلام کو سن سکتا ہی مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہین سمجھا حالانکہ اس صورت مین وہ حانث ہوجاتا ہی اور مبسوط کی بعض روایات مین یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُسکو جگادیا تو حانث ہوجائیگا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین (یہی صحیح ہی التحفہ م-) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہوگیا کہ جیسے اُسکو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہی کہ اسکی آواز نہین سُن سکتا ہی - ولو حلف لا یکلمه الا باذنه فاذن له ولم یعلم بالاذن حتی کلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی هو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسف رح لا یحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه یتم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی مامر - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نکرونگا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر زید نے اُسکو اجازت دیدی مگر اُسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ اُسنے زید سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا - کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہی جسکے معنے آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان مین پڑنے سے مشتق ہی اور آگاہ ہونا یا کان مین پڑنا بدون سُننے کے متحقق نہوگا اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہین ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہین یعنی اجازت و اباحت دینا اور یہ خالی اجازت دینے والے سے پوری ہوجاتی ہی جیسے رضا خالی راضی سے پوری ہوجاتی ہی اور ہم کہتے ہین کہ رضا تو دل کے اعمال مین سے ہی اور اذن کا یہ حال نہین ہی جیسا کہ اوپر گذر گیا ف — اور فتاوی صغری و تتمہ مین نوازل سے مذکور ہی ایک نے قسم کھائی کہ اُسکی زوجہ بدون اسکے اذن کے نہ نکلیگی پھر اُسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہین سُنا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول مین یہ اذن نہین ہی اور ابو یوسف و زفر کے قول مین اذن ہی ع - قال وان حلف لا یکلمه شهرا فهو من حین حلف لانه لو لم یذکر الشهر یتابد الیمین وذکر الشهر لاخراج ما وراءه فبقی الذی یلی یمینه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم یذکر الشهر لا یتابد الیمین فکان ذکره لتقدیر الصوم به وانه منکر فالتعیین الیه - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نکرونگا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر نکرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہوجاتی اور مہینہ کا ذکر اسواسطے ہی کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہوجاوے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہی وہ داخل رہا بدلیل اُسکی حالت کے یعنی غصہ اُسکو فی الحال بھرا ہوا ہی بخلاف اسکے کہ اگر اُسنے کہا کہ واللہ مین ایک مہینہ روزہ رکھونگا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا اسواسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نکرتا تو ہمیشہ اُسپر روزہ رکھنا واجب نہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اسواسطے ہی کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہوجاوے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہین بلکہ نکرہ ہی تو معین کرنے کا اختیار اُسکو حاصل ہی ف — یعنی اُسپر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھلے تو اُسکو اختیار ہی کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرلے - وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاته

لا یحنث وان قرأ فی غیر صلوٰۃ حنث وعلیٰ ہذا التسبیح والتہلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیہما وہو قول الشافعیؒ لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولونگا پھر اسنے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا تو حانث نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ بات کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اسکو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف۔ یہی قول فقیہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید و عتابیہ کا ہے اور اسی پر فتوی ہے ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا قرن بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالی ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اسنے کہا کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اسکی جورو طالقہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے الخ یعنی جہاد میں کسی وقت ہو کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں ہے جو دراز ہو۔ وان عنی النہار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ ایضا وعن ابی یوسفؒ انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اسنے فقط دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا کیونکہ یہ لفظ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اسنے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلم قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتہیۃ بعدہا فلا یحنث بالکلام بعد انتہاء الیمین اور اگر اسنے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالقہ ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حانث ہوگیا یعنی اسکی زوجہ کو طلاق پڑگئی اور اگر اسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دیگئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسفؒ لان الممنوع عنہ کلام ینتہی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایۃ تتأبد الیمین۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہوگئی اسمیں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آنے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط

نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہو جائیگی ف۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کریگا تو اُسکی زوجہ طالقہ ہو جائیگی۔ ومن حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدہ او بانت منہ امرأتہ او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانہ عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبۃ ولم یوجد فلا یحنث قال رضی اللہ عنہ ہذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق وفی اضافۃ النسبۃ عند محمد رح یحنث کالمرأۃ والصدیق قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالہجران فلا یشترط دوامہا فیتعلق الحکم بعینہ کما فی الاشارۃ ووجہ ما ذکرہ ہہنا وہو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ہجرانہ لاجل المضاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جیسے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نکرونگا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہیں کرونگا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ ہو گئی یا اُسکے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اُسنے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہو گا کیونکہ اُسنے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہو گا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہو یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جنکو فلان شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک ہو جیسے غلام فلان یا نسبت نکاح یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہیں ہو گا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہو گا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائیگا جیسے اُسکی زوجہ یا دوست سے ایسا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حانث ہو گا اور امام محمد نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلان کی زوجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہے تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہو گا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً کہا کہ فلان کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نکرونگا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہے اگرچہ فلان سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنی فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہو گا یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شاید اُسکی غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اُسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو جس میں شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہو گا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا وامرأۃ فلان بعینہا وصدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحنث فی العبد ایضا وہو قول زفر رح۔ اور اگر اُسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نکرونگا پھر فلان شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہو گا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہے ف۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل دار فلان ہذہ فباعہا ثم دخلہا فہو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد وزفر رح ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکونہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولہما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تہجر ولا تعادی لذواتہا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکہا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعیین بخلاف ما تقدم - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر مین نجاؤنگا پھر فلان شخص نے اسکو فروخت کردیا پھر یہ شخص وہان داخل ہوا تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہی اور اشارہ کردینے مین پھر پرشناخت ہوجاتی ہی کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہوجاتی ہی بخلاف نسبت کے تو یہان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہوگئی پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگیا اور شیخین کی دلیل یہ ہی کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہی جو مضاف الیہ کا اندر ہی یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسنے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نکرونگا کیونکہ یہ چیزین بذات خود ایسی نہین ہین کہ جنکو چھوڑا جاے یا جنسے عداوت کیجاے اور یہی حال غلام کا ہی کیونکہ اُسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہی یعنی اس قابل نہین ہی کہ اُس سے عداوت کیجاے یا اُس سے بولنا چھوڑا جاے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہی جو ان چیزون کے مالک مین موجود رہی تو قسم اُس وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہی بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونون سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہوسکتی ہی تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلان شخص مین فقط مگر کوئی امر ہونا ظاہر نہین ہوا اسی واسطے اُسنے معین نہین کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہی کہ قسم کا باعث فلان شخص مین کوئی امر ہی - قال وان حلف لا یکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذہ الاضافۃ لا تحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ - جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ مین اس چادر والے سے بات نکرونگا پھر اُسنے چادر فروخت کردی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہین ہی سواے شناخت کے کیونکہ چادر مین کوئی ایسی بات نہین ہی جس سے آدمی سے عداوت کیجاے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہوگیا جیسے اشارہ سے کہا کہ مین اس آدمی سے کلام نکرونگا - ومن حلف لا یکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وہذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ مین اس نوجوان سے کلام نکرونگا پھر اُس سے ایسی حالت مین کلام کیا کہ وہ اُدھیڑ ہوگیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہوجائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر مین صفت کا بیان لغو ہی اور یہ صفت ایسی نہین ہی کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق مین بیان ہوچکا -

فصل فصل قسم متعلق باوقات - قال ومن حلف لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان فہو علی ستۃ اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالی ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد بہ ستۃ اشہر قال اللہ تعالی تؤتی اکلہا کل حین وہذا ہو الوسط فینصرف الیہ وہذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتأبد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فہو علی ما نوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ -- اگر زبان عربی مین قسم کھائی لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنے مین کلام نہین کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہون ہی تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہی اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا تؤتی اکلہا کل حین اور یہی درمیانی وقت ہی تو قسم اسی کی طرف پھریگی اور یہ امر اسواسطے ہی کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہین ہوتا ہی کیونکہ اتنی دیر تک بات نکرنا تو عادت مین بھی پایا جاتا ہی اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہین ہوتا ہی کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ

سکے ہی اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو چیز ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ بھی متعین ہے اور یہی حال لفظ
زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں مارأیتک منذ حین اور اسکے معنی یہ ہوتے ہیں مارأیتک منذ زمان یعنی
خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنے لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اسکی کچھ نیت نہو اور اگر کچھ
کسی وقت کی نیت کی تو قسم وہی نیت پر ہوگی کیونکہ اسنے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکذلک الدہر عندہما وقال ابو حنیفہ رح
الدہر لا ادری ما ہو وہذا الاختلاف فی المنکر ہو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لہما ان دہرا
یستعمل استعمال الحین والزمان یقال مارأیتک منذ حین ومنذ دہر بمعنی وابو حنیفہ رح توقف فی تقدیرہ
لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور اسی طرح اگر اسنے عربی میں قسم
کھائی کہ لا اکلمہ دہرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف اسی
صورت میں ہے کہ اسنے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین وزمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارأیتک
منذ حین اور مارأیتک منذ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنے مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اسواسطے توقف کیا کہ
قیاس سے لغت نہیں دریافت کیجاتی ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کہ استعمال میں اختلاف ہے۔ ف۔ خلاصہ
یہ ہے کہ حین وزمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی
مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اسکو کہتے
ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق جل ذکرہ سے منکر ہو اور درحقیقت دہر یعنی جو چیزیں جاری ہیں انکا پیدا کرنے والا اللہ تعالے ہے
اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالے ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالے ہے اور دہر خود کچھ
نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اسنے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے
اسی پر قسم ہوگی اور جب اسنے کوئی معنی مراد نہیں لیے تو اسکی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو حلف لا یکلمہ ایاما فہو علی ثلثۃ
ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وہو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فہو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفہ
وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشہور فہو علی عشرۃ اشہر عندہ وعندہما علی اثنی عشر شہرا لان اللام للمعہود
وہو ما ذکرنا لانہ یدور علیہما ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ۔ اور اگر اسنے عربی میں
قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی دونوں تک بات نہ کرونگا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر
جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے (ولیکن اُردو وفارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ
لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور وہ وہی قدر ہے جو ہمنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ اسنے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہا سے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہے۔ ف۔ یعنی
عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اسکے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں جب
عشرۃ انتہا سے الاطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کا
لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ وسات دن گویا کہ آتے ہیں تو انہیں پر مدار ہوا اور عنایہ میں مذکور ہے کہ ہماری
زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ کی

قسم رکھی جاوے- وکذا الجواب عنده فی الجمع والسنین وعندهما ینصرف الی العمر لانه لامعهود دونه- اور اگر قسم کھانے
والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک انتہا سے
معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے-
ومن قال لعبده ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ رح عشرۃ ایام لانه اکثر ما یتناوله
اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان ما زاد علیها تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام
لانه یذکر فیها بلفظ الفرد دون الجمع- اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت
کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے ان میں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور
صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی
اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اُردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے
بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا-

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے- ومن قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت
ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ
ویسمی به فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی به العدۃ والدم بعده نفاس وامه ام ولد له فیتحقق الشرط
وهو ولادۃ الولد- اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اُسکے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہو جائیگی
اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے
حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اسکو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اسکی پیدائش سے عدت
گذر جاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی
ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحده عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق شیئ
منهما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فتنحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وهی الجزاء ولابی حنیفۃ
ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانه قصد اثبات الحریۃ جزاء وهی قوۃ حکمیۃ تظهر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی
المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانه لا یصلح
مقیدا- اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہ
کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ
مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزاء ہے تو قسم بھی بیکار
قسم بغیر جزا کے ہو چکی اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جس میں حیات ہو اسواسطے کہ مولی نے اُسکی آزادی کا قصد
کیا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوتی
تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء
طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے
جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو- واذا قال اول عبد اشتریه فهو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق

اگر کہا کہ پہلا غلام جسکو کہ مین خریدون وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے یعنی دوسرا اُسکے ساتھ شریک نہو۔ فان اشتری عبدین معا ثم آخر لم یعتق واحد منہم لانعدام التفرد فی الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیۃ۔ اور اگر اُسنے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا تو اُنمین سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ پہلے دونون مین سے کوئی اکیلا نہین ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہین ہے تو پہلا ہونا نہ پایا گیا۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد بہ التفرد فی حالۃ الشراء لان وحدہ للحال لغۃ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین اُسنے یون کہا ہو کہ پہلا غلام جسکو مین خریدون درحالیکہ اکیلا ہو تو وہ آزاد ہے تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت مین اکیلا ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنے خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے مین تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان الآخر لفرد لاحق ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اُسنے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو مین خریدون وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خرید کر مرگیا تو یہ غلام آزاد نہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی سابق نہین ہے تو یہ غلام لاحق یعنے آخری بھی نہوا۔ ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق فاتصف بالآخریۃ اور اگر اُسنے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خرید کر خود مرگیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اُسمین پایا گیا۔ ویعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفۃ رح حتی یعتبر من جمیع المال وقالا یعتق یوم مات حتی یعتبر من الثلث لان الآخریۃ لاتثبت الا بعدم شراء غیرہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر علیہ ولابی حنیفۃ ان الموت معرف فاما الاتصاف بالآخریۃ من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی ہذا الخلاف تعلیق الطلقات الثلث بہ وفائدتہ تظہر فی جریان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اُسکی آزادی معتبر ہوگی یعنے خرید کے وقت حالت صحت مین مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولے کے مرنے پر ہوا تو اُسکی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولے کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنے گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اسواسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہین ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے اور یہ بات مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اُسوقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جب سے آخری ہوا اُسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت مین ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہونے مین ظاہر ہوگا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے مین نکاح کرون وہ تین طلاق سے طالقہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جسکے تین حیض گذرنے کے بعد خود مرگیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہوکر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طالقہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہوگی۔ وان قال کل عبد بشرنی بولادۃ فلانۃ فہو حر فبشرہ ثلثۃ متفرقین عتق الاول لان البشارۃ اسم لخبر یغیر بشرۃ الوجہ ویشترط کونہ سارا بالعرف وہذا انما یتحقق من الاول اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھکو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اُسکو تین غلامون نے متفرق بشارت دی یعنے ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہین جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف مین شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنے خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جاوے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشروہ معا عتقوا لانہا تحققت من الکل۔ اور اگر سبھون نے ساتھ ہی اُسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی - ولو قال ان اشتریت فلانا فھو حر فاشتراہ ینوی بہ کفارۃ یمینہ لم یجزہ لان الشرط قران النیۃ بعلۃ العتق وھی الیمین فاما الشراء فشرطہ - اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اسکو اس نیت سے خریدا کہ اسکے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط ہے فقط یعنی جب اسکو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اسوقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہوگا۔ وان اشتری اباہ ینوی عن کفارۃ یمینہ اجزاہ عندنا خلافا لزفر والشافعی رحمہما اللہ لھما ان الشراء شرط العتق فاما العلۃ فھی القرابۃ وھذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالتہ وبینھما منافاۃ ولنا ان شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام لن یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ جعل نفس الشراء اعتاقا لانہ لا یشترط غیرہ فصار نظیر قولہ سقاہ فارواہ - اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ اسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اسمیں زفر وشافعی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ اسکو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے - روایہ مسلم والاربعۃ - اس میں خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا نظیر اسکی عرب کا یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اسکو پانی پلا کر سیراب کر دیا - ولو اشتری ام ولد لم یجزہ ومعنی ھذہ المسألۃ ان یقول لامۃ قد استولدھا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی ثم اشتراھا فانھا تعتق لوجود الشرط ولا تجزیہ عن الکفارۃ لان حریتھا مستحقۃ بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال القنۃ ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی حیث یجزیہ عنھا اذا اشتراھا لان حریتھا غیر مستحقۃ بجہۃ اخری فلم یختل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اسکو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی ولیکن کفارہ قسم سے کافی نہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اسکی ام ولد نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا

ومن قال ان تسریت جاریۃ فھی حرۃ فتسری جاریۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقھا لمصادفتھا الملک وھذا لان الجاریۃ منکرۃ فی ھذا الشرط فتتناول کل جاریۃ علی الانفراد - اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزاد ہے پھر اپنی مملوکہ باندی کو تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اسکی ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کر کے کل باندیوں کو شامل ہے - وان اشتری جاریۃ فتسراھا لم تعتق بھذہ الیمین خلافا لزفر رحمہ اللہ فانہ یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا قال لاجنبیۃ ان طلقتک فعبدی حر یصیر التزوج مذکورا لانہ لا یصح الا فی الملک ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورۃ صحۃ التسری وھو شرط فیتقدر بقدرہ فلا یظھر فی حق صحۃ الجزاء ... وفی مسألۃ الطلاق انما یظھر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لہا

لما ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا فهذه وزان مسألتنا ۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر بھی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہو اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے پس جہانتک ضرورت ہے وہانتک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں آکا نہ ہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے نہ جزا کے حق میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کر کے اسکو طلاق دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہونگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے ۔ ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امہات اولادہ ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ فی ھؤلاء اذ الملک ثابت فیہم رقبۃ ویدا ۔ اور جسنے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اسکی ام ولد باندیاں اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلیئے کہ ملک ان سب میں از راہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے ۔ ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویہم لان الملک غیر ثابت یدا ولہذا لا یملک کسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ ۔ اور اسکے مکاتب مملوک آزاد نہ ہونگے مگر اس صورت میں کہ انکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب میں از راہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی کا خود مختار ہے اسی واسطے اسکی کمائی کا مالک مولی نہیں ہوتا ہے اور مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضروری ہے ۔ ومن قال لنسوۃ لہ ہذہ طالق او ہذہ وہذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وہذہ وکذا اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ہذا وہذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولیین لما بینا ۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالقہ ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو ایسا کہا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائیگی اور پہلی دونوں عورتوں میں اسکو اختیار باقی ہے یعنی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اسنے پہلی دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اسنے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واو حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہیگا گویا اسنے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اسکو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ لفظ یعنی حرف یا پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہے ۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید او فروخت اور نکاح کرنے اور اسکے سوا ۔۔۔ وغیرہ چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے ۔ ومن حلف لا یبیع ولا یشتری او لا یؤاجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الآمر وانما الثابت لہ حکم العقد ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہیں کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جسنے یہ کام کیے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اسکے حقوق اسی کے ذمہ ہیں اسلیئے اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا

تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنے قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ف یعنی مثلاً وکیل کے خریدنے سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہوگا۔ الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسہ لانہ یمنع نفسہ عما یعتادہ۔ لیکن اگر اُسنے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اسمین اُسپر سختی بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہوجائیگا اسلیے کہ اُسنے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جسکا کرنا اُسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج اولا یطلق اولا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فی ہذا سفیر ومعبر ولہذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الامر وحقوق العقد ترجع الی الآمر لا الیہ۔ اور جسنے قسم کھائی کہ میں نکاح میں نہیں لاؤنگا یا طلاق نہیں دونگا یا آزاد نہیں کرونگا پھر اُسنے اس کام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہوگیا اسواسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنے اُسنے دوسرے کی عبارت بیان کردی ہے اسواسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنے میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالی۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولونگا یعنی تا کہ وکیل کرنے سے حانث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا یعنے از راہ دیانت تصدیق ہوسکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف یعنی خرید فروخت واجارہ میں اور نکاح وطلاق واعتاق میں وجہ فرق آیندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبدہ اولا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الآمر فیجعل ہو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں ماریگا یا اپنی بکری ذبح نہیں کریگا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُسنے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث ہوگیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کرسکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچیگا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ ولو قال عنیت ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا نوی التکلم فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب ففعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الآمر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مارنا و ذبح کا متولی بذات خود نہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اسکے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے اور اس کام کا حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اُسنے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسنے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کریگا اور مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازا اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا ہے پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود کرنے کی نیت کی ہو تو اُسنے اپنے قول کے حقیقی معنے مراد لیے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد

عائدۃ الیہ وہو التادب و التثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعۃ الائتمار بامرہ فینسب
الفعل الیہ - اور جسنے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں مارونگا پھر اُسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسنے اُسکے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانث ہوگا
کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہونچتا ہی یعنے وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوجاتا ہی تو نائب کا فعل اُسکے حکم دینے والے کی طرف
منسوب نہوگا بخلاف اسکے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا شل حکم دہندہ کے ہی کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہی کہ غلام اپنے مولی کا
حکم بجالاوے تو مارنے کا فعل اُسکے مولی کی طرف منسوب ہوگا - ومن قال لغیرہ ان بعت لک ہذا الثوب فامرأتہ طالق
فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ
بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع تجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث
اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ
فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل
والشرب وضرب الغلام لانہ لا یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین - اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں
تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہی پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیے
حالانکہ اُسکو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہی تو وہ حانث نہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہی کہ فروخت خاص اُسی کے واسطے ہوا ور
اسکی یہ صورت ہی کہ خالد کے حکم سے اُسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہی کہ اُسمیں نیابت جاری ہوتی ہی اور یہ بات نہیں پائی گئی
بخلاف اسکے اگر یوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسنے خالد کا مملوک کپڑا فروخت
کیا تو حانث ہوا خواہ اُسکے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاصکر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے
اور یہ اسطور پر یہ ہوسکتا ہی کہ اُسکا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہی جسمیں نیابت ہوسکتی ہی جیسے
زرگری اور سلائی (و ہبہ کرنا و صدقہ دینا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا ع) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہی تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہوگا ف یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا
یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہی تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اُسکی طرف سے نائب ہوکر یہ کام نہیں کرسکتا ہی خواہ
اُسکے حکم سے کرے یا بغیر حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہوجائیگا ع - ومن قال ہذا العبد حر ان بعتہ فباعہ
علی انہ بالخیار عتق لوجود الشرط وہو البیع والملک فیہ قائم فینزل الجزاء - اور جسنے کہا کہ یہ غلام آزاد ہی اگر میں اسکو
فروخت کروں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہی یعنی اپنے واسطے جاگڑ کی شرط کی تو غلام آزاد ہوجائیگا
کیونکہ شرط یعنے بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہی تو جزا نازل ہوگی ف - اور اگر اُسنے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد
نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہونا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اُسکی ملک میں باقی نہیں رہا ع - وکذلک لو قال المشتری
ان اشتریتہ فہو حر فاشتراہ علی انہ بالخیار یعتق ایضا لان الشرط قد تحقق وہو الشراء والملک قائم فیہ وہذا علی
اصلہما ظاہر وکذا علی اصلہ لان ہذا العتق بتعلیقہ والمعلق کالمنجز ولو نجز العتق یثبت الملک سابقا علیہ فکذا ہذا
اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اسکو خریدوں تو یہ آزاد ہی پھر اُسکو اس شرط پر خریدا کہ مجھکو تین دن تک خیار حاصل ہی یعنی جاگڑ خریدا
تو بھی آزاد ہوجائیگا اسواسطے کہ شرط یعنی خرید متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہی اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
ہی (یعنے جاگڑ ہونے سے مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہی) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہی اسواسطے کہ یہ آزادی شرط پر آزادی
شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہی اور اگر مشتری جاگڑ خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلا ملک
ثابت ہوگئی یعنی اُسنے اپنی جاگڑ کا اختیار توڑ کر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہوگیا اور بیچنے کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعتق او دبر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق وہو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع۔ واذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لی طالق ثلثا طلقت ہذہ التی حلفتہ فی القضاء وعن ابی یوسف رح انہا لا تطلق لانہ اخرجہ جوابا فینطبق علیہ ولان غرضہ ارضاؤہا وہو بطلاق غیرہا فیتقید بہ ووجہ الظاہر عموم الکلام وقد زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدأ وقد یکون غرضہ ایحاشہا حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع ومع التردد لا یصلح مقیدا وان نوی غیرہا یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ تخصیص العام۔ اگر مولی نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جورو طالقہ ہے پھر اگر اُسکو آزاد یا مدبر کردیا تو اُسکی جورو طالقہ ہوجائیگی اسواسطے کہ شرط پائی گئی یعنے بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء یہ عورت بھی طالقہ ہوجائیگی جسنے اُسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اُسکے جواب میں کہی ہے تو اُسکے سوال پر منطبق کیجائیگی اور اسلیے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جبھی ہوگی کہ جب اسکے سواے دوسری عورتیں طالقہ ہوں پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایۃ مذکور ہوئی اُسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اُسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور کبھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُسپر ایسے امر میں اعتراض کیا جسکو شرع نے اُسپر حلال کیا ہے تو اُسنے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنے اُسکے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کرے کہ اس زوجہ کے سواے دوسریوں کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہوکے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اُسنے دعوے کیا کہ میں نے اس عورت کے سواے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوٰۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وہو فی الکعبۃ او فی غیرہا علی المشی الی بیت اللہ تعالی او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شیء لانہ التزم بالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذہبنا ماثور عن علی رض ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بہذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اُسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھپر واجب ہے تو اُسپر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوجاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اُسپر کچھ واجب نہو کیونکہ اُسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کرلی جو اصل میں قربت واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کسی نے کہا کہ مجھپر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُسپر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوکر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں ذکر کرچکے ہیں ف حاصل یہ ہے کہ جسنے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جاکر حج یا عمرہ ادا کریگا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو پیدل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جاوے

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اُسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہو اسواسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن ہمنے قیاس کو ترک کیا اور اُس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسنے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی ہے جسکو وہاں ذبح کرکے صدقہ کر دے اور خود کچھ نہ کھا لے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سوا اُسپر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ کا مذہب ہے انتہے بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیۃ عن سعید بن ابی عروۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم النخعی عن علی رضی اللہ عنہ۔ روایت کی اور آئمین مذکور ہے کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علما ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سُنا ہے۔ اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ ابن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اُسمیں اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اُسمیں ضرور ہمکو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جسنے پیدل حج کی نذر کی اُسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے۔ رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ ولو قال علیّ الخروج او الذہاب الی بیت اللہ تعالیٰ فلا شئ علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بہذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اُسپر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے ف۔ پس حکم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہوگا۔ ولو قال علیّ المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شئ علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح فی قولہ علیّ المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فہو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بہذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھپر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اُسپر کچھ واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اُسنے کہا کہ مجھپر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اُسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کرکے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا ف۔ یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا ع۔ ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشہد شاہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وہذا

عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم وہو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیۃ لانہ لا مطالب لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایتہ الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی ونفی تیسیرا۔ اور جسنے کہا کہ میرا غلام آزاد ہی اگر مین اس سال حج نکرون پھر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے حج کر لیا اور دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے اس سال کو فہ مین قربانی کی ہی تو اُسکا غلام آزاد نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا (اور شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی اس سال کوفہ مین قربانی کرنا اور اسکے ساتھ یہ بات ضروری ہی کہ حج نادار ہوگا تو شرط متحقق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہی کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہی کہ حج ندارد ہوا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہین ہی کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہین کیا ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُنھون نے یون گواہی دی کہ اسنے اس سال حج نہین کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہین ہوتی) غایت الامر یہ ہی کہ یہ نفی ایسی ہی جسکا گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہی ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی مین فرق نہین رکھا گیا ہی۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جسنے قسم کھائی کہ مین روزہ نہ رکھونگا پھر اُسنے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہوگیا کیونکہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ صوم کے معنے یہ ہین کہ کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کر کے رکے رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا یحنث لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدۃ بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھونگا یا ایک روزہ نرکھونگا پھر ایک ساعت رکھکر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعا معتبر ہی مراد ہوتا ہی اور ایسا روزہ جبھی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہی۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرأ ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارۃ عن الارکان المختلفۃ فما لم یات بجمیعہا لا یسمی صلوۃ بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف لا یصلی صلوۃ لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہین پڑھونگا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہین ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر توڑ دی تو حانث ہوگیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرتے ہی حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے مین حانث ہو جاے اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہی تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نکرے نماز اُسکا نام نہوگا بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہی اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت مین مکرر ہوتا ہی اور اگر یون قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہین پڑھونگا تو جب تک دو رکعتین نہین پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہی جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتین ہین کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہی۔ ف۔ چنانچہ ابن عبد البر نے تمہید مین ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیراء یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہی بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھکر اُسکے ساتھ وتر کرے۔ اسکے اسناد مین عثمان ابن محمد ابن ربیعہ مین کلام ہی چنانچہ عبد الحق نے کہا کہ اکثر اُسکو اپنی حدیث مین وہم ہو جاتا ہی اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہی اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہی کہ بتیراء وہ نماز جسکے رکوع مین نقصان ہو لیکن یہان یہ تفسیر نہین ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہی - م ع

باب الیمین فی لبس الثیاب الحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوا دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہی - ومن قال لامرأتہ ان لبست من غزلک فھو ھدی فاشتری قطنا فغزلتہ فنسجتہ فلبسہ فھو ھدی عند ابی حنیفۃ رح وقالا لیس علیہ ان یھدی حتی تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی الھدی التصدق بمکۃ لانہ اسم لما یھدی الیھا لھما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأۃ لیسا من اسباب ملکہ ولہ ان غزل المرأۃ عادۃ یکون من قطن الزوج والمعتاد ھو المراد وذلک سبب لملکہ ولھذا یحنث اذا غزلت من قطن مملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا - جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہی یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہی پھر شوہر نے روئی خریدی لیس اُسکو عورت نے کاتا پھر اُسکو بنا پھر شوہر نے پہنا امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہو (اور چاہیے اُسکی قیمت فقراء مکہ کو صدقہ کرکے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہی یہانتک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہین کہ اسکو مکہ مین صدقہ دیدے کیونکہ ہدی اُس چیز کو کہتے ہین جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جاے اور دلیل صاحبین یہ ہی کہ نذر اُسی چیز مین صحیح ہوتی ہی جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلا اگر مین اس غلام کو خریدون تو یہ آزاد ہی) اور ان دونون مین سے کوئی بات یہان نہین پائی گئی کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہوجانے کے اسباب مین سے نہین ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عادت یونہی جاری ہی کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہی اور قسم مین وہی مراد ہوتا ہی جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہوجانے کا سبب ہی اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہوجاتا ہی کیونکہ روئی یہان لفظا مذکور نہین ہوئی ف - رومی ملکون مین عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہی لہذا وہان امام کے قول پر فتوی ہی اور ہمارے شہرون مین عورت اپنی روئی کاتتی ہی تو صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاوے - الخ - ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضۃ لم یحنث لانہ لیس بحلی عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعمالہ للرجال والتختم بہ لقصد الختم - اور جسنے قسم کھائی کہ مین زیور نہین پہنونگا پھر اُسنے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہین ہوگا کیونکہ عرف مین اُسکو زیور نہین کہتے ہین اور شرعا بھی زیور نہین ہی حتی کہ مردون کو اسکا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہی - وان کان من ذھب حنث لانہ حلی ولھذا لا یحل استعمالہ للرجال اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ زیور ہی اور اسی وجہ سے مردون کو اسکا استعمال حلال نہین ہی ف - اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیون کی شکل پر ہو بایں طور کہ اُسمین نگینہ ہو تو حانث ہوجائیگا یہی صحیح ہی اور اگر اُسپر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہیے جیسے پازیب و کنگن مین ہوتا ہی - د - اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنونگا پھر اُسکا کمرہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہین ہوگا اور اسی پر فتوے دیا جاوے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہین پہنونگا پھر اُسکے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہین ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہوجائیگا ت - ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث لانہ حلی حقیقۃ حتی سمی بہ فی القرآن ولہ انہ لا یتحلی بہ عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل ھذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولھما لان التحلی بہ علی الانفراد معتاد - اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہین ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہی حتی کہ قرآن مین اسکو زیور کہا گیا ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عرف مین موتیون کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہین کہ مرصع کیے ہون اور قسمون کا مدار عرف پر ہوتا ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء

یہ ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی دیا جائیگا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانہ تبع للفراش فیعد نائما علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقہ فراش اخر فنام علیہ لا یحنث لان مثل الشیء لا یکون تبعا لہ فینقطع النسبۃ عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر اسپر سویا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اسکی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی ف بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لا یجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھیگا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانہ لا یسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ وبین الارض لباسہ لانہ تبع لہ فلا یعتبر حائلا۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حالف کے درمیان اسکا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اسکے تابع ہے تو حائل شمار نہوگا ف اور اگر اسنے لباس اتار کر زمین پر ڈالدیا اور اسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھیگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا ف پس تخت سے مراد تخت معین ہے الجوہرہ۔ لانہ یعد جالسا علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریرا آخر لانہ مثل الاول فقطع النسبۃ عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اسنے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاویگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاویگا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جوتا یا موزہ پہنکر یا انہیں پر پاؤں رکھکر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اسکے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ ومردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اسکی قسم دونوں حالتوں زندگی وموت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد ولذت وغم وخوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فہو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مولم یتصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر توضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وہو من المیت لا یتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اسکی موت کے بعد اسکو مارا تو حانث نہوگا کیونکہ مارنا ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اسمیں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہے جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنے زندگی تک متعلق ہوگا مُردے کا کفن اسمیں شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یون کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دونگا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی ستر پوشی کرونگا تو مردہ کے حق میں بھی متحقق ہو جائیگا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے صرف پہنانا مراد ہوگا ف یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتی کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہوگا۔ وکذا الکلام والدخول۔ اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مخصوص ہے ف یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نکرونگا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حانث ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حانث نہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہونگا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حانث نہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہے ف یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو اُنکے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمھارے رب نے جو تمکو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تمنے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تمسے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا ہے اسواسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اُنسے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وے قصے پڑھکر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اطلاع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہونگا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ التطہیر ویتحقق ذلک فی المیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلایا تو حانث ہو جائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اُسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأتہ فمد شعرہا او خنقہا او عضہا حنث لانہ اسم لفعل مؤلم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ یسمی ممازحۃ لا ضربا۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں ماریگا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اُسکا بدن دبایا تو حانث ہو جائیگا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو) اسواسطے کہ مارنا ایک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حانث نہوگا کیونکہ اُس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ م ع۔

ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وہو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثہا اللہ تعالی فیہ وہو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی۔ اور جسنے کہا کہ اگر میں فلان کو قتل نکرون تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلان شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑ جائیگی اسواسطے کہ اُسنے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جسکو اللہ تعالی اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائیگی پھر وہ فی الحال حانث ہو جائیگا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف واضح ہو کہ جس کوزے میں پانی نہو اگر اُسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اسمیں ہے وہ میں پیونگا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اُسمیں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آیندہ اسمیں اللہ تعالی پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسپر اُسنے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے چنانچہ باب الاکل والشرب میں یہ مسئلہ گذر چکا اور یہاں آدمی کو قتل

کرنے کی قسم اسطرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسکو زندہ کردے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اسطرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ از راہ عادت یہ شخص اسکے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس حانث ہو جائیگا - وان لم یعلم لا یحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا تتصور فیصیر قیاس مسألۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ تفصیل العلم ہو الصحیح - اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ شخص مردہ ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو قیاس مسئلہ کوزہ کے آئین کی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے اور مسئلہ کوزہ میں یہ نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانث ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے -

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کی قسم کھانے کے بیان میں ہے - قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فہو ما دون الشہر وان قال الی بعید فہو اکثر من الشہر لان ما دونہ یعد قریبا والشہر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولہذا یقال عند بعد العہد ما لقیتک منذ شہر - اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ عنقریب ادا کر دونگا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کرونگا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو یوں بولتے ہیں کہ ما لقیتک منذ شہر یعنی میں تجھ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گذرا - ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضہا زیوفا او نبہرجۃ او مستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع بردہ البر المتحقق - اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دونگا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا مگر پیچھے یعنی درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا اسکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اسواسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے اُن پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور جب ایک قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہ ہوگا - زیف ایسی کھوٹی کو کہتے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں جنکو بیت المال پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور نبہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ انکو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رانگے کے درم بنالتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں مطلقاً درم کو کہتے ہیں یعنی پیتل کے دونوں طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہیں م ع - وان وجدہا رصاصا او ستوقۃ حنث لانہما لیسا من جنس الدراہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والسلم اور اگر قرضخواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے - بیع صرف نقود کے بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اسمیں شرط یہ ہے کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں پس اگر اشرفی بیچنے والے نے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم در اصل درم نہیں ہیں تو ایک طرف پر قبضہ

نہین ہوا اور بیع سلم یہ ہی کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہون ٹھہرائے کہ انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کردے تو اسمین شرط یہ ہی کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہوجائے پس اگر راس المال مین رصاص یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہی - وان باعہ بہا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والہبۃ اسقاط من صاحب الدین - اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کردیا اور اپنی قسم مین سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہی کہ باہمی مقاصہ ہوجائے یعنی ادلا بدلا ہوجائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اسواسطے ہی کہ بیع پورے طور پر ثابت ہوجائے اور اگر قسم کھانے والے کو اسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کردیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم مین سچا نہین ہوگا یعنی آج اُسنے قرضہ ادا نہین کیا کیونکہ یہان کوئی ادلہ بدلہ نہین ہی اسلیے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہی اور ہبہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہی - ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ - اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اپنے قرضہ پر اسطرح قبضہ نکرونگا کہ بعض درم پر قبضہ کرون بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نکرونگا پھر اسنے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہین ہوگا یہانتک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اسواسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہی کہ پورا قرضہ اسطرح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جبھی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جاے یعنی متفرق وصول کرے ف خلاصہ یہ ہی کہ اگر ایک ہی جلسہ مین وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کرلیے تو حانث نہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہوجائیگا - فان قبض دینہ فی وزنین ولم یتشاغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانہ قد یتعذر قبض الکل دفعۃ واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ - پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونون تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام مین مشغول نہین ہوا تو حانث نہوگا اور اسکو متفرق نہین کہتے ہین کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایکبار وصول کرنا عادۃ محال ہوتا ہی تو اسقدر تفرق مستثنی ہی - ومن قال ان کان لی الا مائۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یملک الا خمسین درہما لم یحنث لان المقصود منہ عرفا نفی ما زاد علی المائۃ ولان استثناء المائۃ استثناؤہا بجمیع اجزائہا وکذلک لو قال غیر مائۃ او سوی مائۃ لان کل ذلک اداۃ الاستثناء - ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یا مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہی پھر اُسکے ملک مین صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہوگا اسلیے کہ عرف مین اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہی کہ سو درم سے زیادہ نہین ہین اور اسلیے کہ سو کے استثناء مین اُسکے تمام اجزاء کا استثناء ہوگا یعنی پچاس بھی مستثنی ہوگئے اور اسیطرح اگر یون کہا کہ اگر میری ملک مین سوائے سو درم کے ہون یا بجز سو درم کے ہون تو میری زوجہ طالقہ ہی تو بھی پچاس درم ہونے مین یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہین -

(مسائل متفرقہ)

واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی - اور یہ چند مسائل متفرقہ ہین - اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہین کرونگا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہی تو عموم نفی کی ضرورت سے عموما ہر زمانہ مین اس سے باز رہے - وان حلف لیفعلن کذا ففعلہ مرۃ واحدۃ بر فی یمینہ لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیبر بای فعل فعلہ وانما یحنث بوقوع الیاس عنہ وذلک بموتہ او بفوت محل الفعل - اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کرونگا پھر ایکبار اُسکو کیا تو اپنی قسم مین سچا ہوگیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہی کیونکہ مقام اسکا مقتضی ہی کہ فعل کو موجود کرے

تو جب کبھی ایکبار کرے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائیگا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جاوے اور یہ اسطرح ہوگی کہ قسم
کھانے والا مر جاوے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھونگا تو جب کبھی اسپر فرض
یا نفل نماز ایکبار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مرگیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائیگا۔ واذا استحلف الوالی
رجلا لیعلمنہ بکل داعر دخل البلد فھذا علی حال ولایتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفید
فائدتہ بعد زوال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ
اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور وڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کریگا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس
قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دیکر اُسکا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اُسکو آگاہ کرنے کا
کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اسکے مرنے سے ہوگا اور یونہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن
حلف ان یہب عبدہ لفلان فوھبہ ولم یقبل فقد بر فی یمینہ خلافا لزفر فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک مثلہ ولنا انہ
عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولھذا یقال وھب ولم یقبل ولان المقصود اظہار السماحۃ وذالک یتم بہ واما البیع فمعاوضۃ
فاقتضی الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کریگا پھر اُسنے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے
اسکو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اسمیں زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو
مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی واسطے
بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نکیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل
یہ ہے کہ ایسے ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائیگا بری بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لایشم ریحانا
فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانہ اسم لما لا ساق لہ ولھما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھونگا پھر
گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکا ساق نہو یعنی بیل کی طرح زمین پر
پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جیسے شاخیں پھوٹتی ہیں اور لغت میں
ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جسمیں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جسکی ڈنڈی
فقط پتوں کے خوشبو دار ہو کذا فی المغرب اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن
فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنی عرف پر مدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اسکے سونگھنے سے حانث ہو جائیگا م ع ف
ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیۃ لہ فھو علی دھنہ اعتبارا للعرف ولھذا یسمی بائعہ بائع البنفسج والشراء یتناول الیابس وقیل
فی عرفنا یقع علی الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدونگا اور اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر واقع ہوگی باعتبار
عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسکی بوٹی کا ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں
یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہوگا کیونکہ
اسکی بھی نیت کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہماری عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانہ حقیقۃ فیہ
والعرف مقرر لہ وفی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدونگا تو یہ قسم پھولوں پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے
پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے یہی حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اسکو ثابت کرنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اسکی حقیقت پر
حاکم ہے ف مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہے ع۔ اگر کہا کہ آدمی
کو اروںگا یا انعام دونگا یا نہیں ماروںگا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونوں کو

شامل ہوتا ہی اُسمین بھی حکم ہی ف ۔ اور ہمارے عرف مین گاے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ مین فرق کیا جاتا ہی۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نکرونگا پھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور اُسنے زبان سے اسکی اجازت دیدی تو حانث ہوگیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دیدیا تو حانث نہوگا اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اُسنے قسم کھائی کہ مین تزوج نکرونگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہوگا۔ قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح مین داخل ہو وہ طالقہ ہی پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہوگا۔ قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا تو اُسکے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوے گھر سبکو شامل ہی کیونکہ عرف مین اُس سے مسکن مراد ہوتا ہی اور ضرور ہی کہ فلان شخص تابع ہوکر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نجاؤنگا پھر اُسکے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ گھر اُسکے شوہر کا مسکن ہی۔ الظہیر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہین ہی حالانکہ اُسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہی جسکے افلاس کا قاضی نے اعلان کردیا ہی یا کسی تونگر پر ہی تو فی الحال اُسکے قبضہ مین نہونے سے حانث نہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کریگا پس اگر اُسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہوگا ورنہ خود حالف ہو جائیگا حتی کہ اگر خالد اُسکو نکرے تو حانث ہو جائیگا۔ خالد سے کہا کہ مین تجھپر اللہ کی قسم رکھتا ہون کہ تو ایسا کریگا تو زید حالف ہی بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہو۔ خالد سے کہا کہ تجھپر اللہ کا عہد ہی کہ تو ایسا کرے اُسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ مین اپنے مکان مین جو زید کو کرایہ پر دیا ہی نہین چھوڑونگا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم مین سچا ہوگیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑونگا پھر اُسکو قاضی کے پاس لاکر اُس سے قسم لی یعنے قسم کھا گیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہین ہی تو حالف سچا رہا۔ زید نے خالد پر دعوی کیا اور خالد قسم کھا گیا کہ اسکا مجھپر کچھ نہین ہی پھر زید نے مال کے گواہ قائم کرکے ثابت کردیا تو خالد اپنی قسم مین جھوٹا ہوگیا حتی کہ اگر اُسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی اسی پر فتوی دیا جاتا ہے۔ قسم کھائی کہ فلان کی زمین مین زراعت نکرونگا پھر فلان شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین مین زراعت کی تو حانث ہوگیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا پھر فلان وغیرہ کے مشترک گھر مین داخل ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ فلان اُسمین رہتا نہو۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ مین نجائیگی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہین رہی یہانتک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہوگا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤنگا تو اُسکے گھر یا دوکان پر آجاوے خواہ اُس سے ملاقات ہو یا نہو اور اگر نہ آیا یہانتک کہ ایک مرگیا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے مین نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہوگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اُسکو منع کردیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ قسم کھائی کہ سوار نہونگا تو اُسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جسپر وہان کے لوگون کا سوار ہونا معروف ہو حتی کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان مین حانث نہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اُسکو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اُتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور پینے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لائق نہین ہو اُسکو پیٹ مین پہونچاوے اگر کہا کہ اس درخت سے نکھاؤنگا تو قسم اُسکے پھل پر ہی اور اگر پھل نہون تو اُسکے دام لیتا ہی حتی کہ اگر اُسکی قیمت سے کوئی چیز خریدکے کھائی تو حانث ہو جائیگا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتے کھا گیا تو حانث نہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نکھاؤنگا تو صرف اُسکے گوشت پر ہی حتی کہ اُسکا دودھ کے کھانے سے حانث نہوگا۔ اصل یہ ہی کہ جہان کہین اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہوسکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب وہ اُنمین سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائیگی مثلاً کہا یہ چھوارہ نہ کھاؤنگا یا یہ گدر چھوارہ نہ کھاؤنگا تو یہ صفت معتبر ہی حتی کہ اسکے پکنے کے بعد کھانے سے حانث نہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہین ہوسکتی تو نکرہ مین معتبر ہی نہ معرفہ مین ولیکن نکرہ مین بھی معتبر ہی کہ قسم کھائی کہ اس جھونے سے نہ بولونگا پھر وہ اچھا ہوگیا یا اس کافر سے بات نکرونگا پھر وہ مسلمان ہوگیا

ہوگیا پھر کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہی جو قسم کا باعث ہوسکتی ہی - سو- کا گوشت اہل کوفہ کے عرف مین گوشت ہی
مترجم کہتا ہی کہ یہی ہمارے یہان ہونا چاہیے قسم کہائی کہ اس گدھے سے نہ کہاؤنگا تو اسکے کرایہ کہانے پر قسم ہوگی اور اس کہنے سے
نہ کہاؤنگا اسکے پکڑے ہوئے شکار پر نہین ہوگا - کا گوشت نہ کہاؤنگا تو یہان بھینس کو شامل نہین ہی اور کچا کہانے سے بھی حانث
نہوگا یہی اصح ہی - فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کہاؤنگا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہوگی بلکہ پڑھا کر تنور مین لگانے
والی پر قسم ہوگی - قسم کہائی کہ طعام نہ کہاؤنگا پھر بھوک سے مضطر ہوکر مردار کہایا تو حانث نہوگا - الیدائع - قسم کہائی کہ روغن کہاؤنگا
اور اسکی کچھ نیت نہین ہی پھر روغن پڑے ہوئے ستو کہا لئے پس اگر نچوڑنے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہین - الجوہرہ طعام
کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہی جو پنیر و فواکہ کو بھی شامل ہی ولیکن ہمارے عرف مین ایسا نہین ہی - النہر - اور یہی ہمارا عرف ہی -
م - امام محمد کے نزدیک ادام وہ چیز ہی جو اکثر روٹی کے ساتھ کہائی جاتی اسی پر فتوی دیا جاوے - البحر - ایک نے قسم کہائی کہ گوشت
نہ کہاؤنگا دوسرے نے قسم کہائی کہ پیاز نہ کہاؤنگا اور تیسرے نے قسم کہائی کہ نمک مرچ نہ کہاؤنگا پھر گوشت مع پیاز و مسالحہ پکایا
گیا اسکو سبھون نے کہایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا - مترجم کہتا ہی کہ ہماری عرف کے موافق سبکا حانث ہونا لازم ہی کیونکہ ہمارے
عرف مین گوشت و پیاز بھی اسی طرح کہاتے ہین - م - قسم کہائی کہ دودھ نہین کہاؤنگا پھر کھیر پکا کر کہائی تو حانث نہین ہوگا -
قسم کہائی کہ فلان شخص کو نہ دیکھونگا پھر اسکے ہاتھ یا پانوَن یا بالون کو دیکہا تو حانث نہوگا اور اگر اسکے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکہا تو حانث
ہوجائیگا - قسم کہائی کہ اسکو نہ چھوؤنگا تو اسکے ہاتھ پانوَن چھونے سے حانث ہوجائیگا - زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہون کہ واللہ تو
یہ امر نکرنا اسنے کہا ہان تو صحیح یہ کہ حالف ہوجائیگا یہی مشہور ہی اور تاتارخانیہ مین اسکے خلاف کو صحیح کہا گیا - اصل یہ ہی کہ اگر قسم کہانے والے نے کوئی
عام لفظ کہا مگر اسکی نیت خاص ہی تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہی اور قضاءً تصدیق نہوگا اور اسی پر فتوی ہی - اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اسنے مدعی
کے خلاف اپنی نیت پر قسم کہائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی - قسم کہائی کہ کلام نکرونگا
پھر نماز مین قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ مین حانث ہوجائیگا اسی کو
بحر الرائق مین ترجیح دی اور فتح القدیر مین کہا کہ مطلقاً حانث نہین ہوگا اور یہی ارجح ہی کیونکہ یہی عرف ہی اور اسکے مخالف تصحیح معتبر نہین ہی
قسم کہائی کہ فلان سورہ یا فلان کتاب نہین پڑھونگا تو انہین دیکھکر سمجھنے سے حانث نہین ہوگا اسی پر فتوی دیا جاوے - الواقعات -
قسم کہائی کہ جبتک بخارا مین ہون یہ کام نہین کرونگا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہین ہوگا - قسم کہائی کہ تجھکو
حاکم کے پاس کھینچ لیجاؤنگا اور قسم دلاؤنگا پھر خصم نے اقرار کردیا تو قسم ساقط ہوگئی غرہ ماہ و سر ماہ اسکی پہلی رات مع دن ہی اور
اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہی - ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جاوے شروع ہوگا یہانتک کہ گرم کپڑا پہنا جاوے
ایام سرما اسکے ضد ہی - البدائع - قسم کہائی کہ اپنی زوجات یا دوستون یا بھائیون سے کلام نکرونگا تو جب تک سب سے کلام نکرے حانث
نہوگا - زوجہ سے کہا کہ اگر تونے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہی پھر اسنے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہوجائیگی - قسم کہائی کہ نماز کو
اپنے وقت سے تاخیر نکرونگا پھر سوگیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ حدیث مین ہی یہی اسکا وقت ہی اور مترجم کہتا ہی
کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام مین مشغول ہونے کے نماز ادا کرلی ہو - م - قسم کہائی کہ آج پیشاب سے وضو نہین کرونگا پھر
پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہوجائیگا اور اصل یہ ہی کہ جب دو حدث جمع ہون تو طہارت ان دونون سے واقع ہوتی ہی -
قسم کہائی کہ اسکو ہزار بار مارونگا یا یہانتک مارونگا کہ مرجاوے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہی اور اگر کہا کہ یہانتک مارونگا کہ بیہوش ہوجاوے یا فریاد
کرے یا روے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی قسم کہائی کہ آج تیرا مال ادا کردونگا پھر مال لایا مگر قرضخواہ نہین ملا تو قاضی کو دیدے اور جہان قاضی نہو تو حانث
ہوجائیگا اسی پر فتوی دیا جاوے اور اگر قرضخواہ کو پاکر دیا اور اسنے قبول نہین کیا تو اسکے پاس رکھدے جہان اسکا ہاتھ پہونچ سکتا ہی
اگر قبضہ کرنا چاہے پس قسم بھی ہوجائیگی ورنہ حانث ہوجائیگا - قسم کہائی کہ کل اسکا قرضہ ادا کردونگا پھر آج ہی ادا کردیا یا کل زید کو قتل

کر دونگا پھر زید آج ہی مرگیا یا کل یہ روٹی کھاؤنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دونگا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اُترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حالف جھوٹا ہوگیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانث نہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اُسکے پاس اسباب و زمین و گھر جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں موجود ہیں تو حانث نہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی آتا ہے پس فتوے میں تامل چاہیئے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں۔ اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالے کے حق کے لیے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہونچ جانے کے بعد اسمیں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنیوالی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثابت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی اُنھوں نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تاب توبۃ الخ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی و اشبہ ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ قال الحد لغۃ ہو المنع ومنہ الحداد للبواب وفی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالے حتی لا یسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق آلہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتی کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار ہے) اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہونچتا ہے اُسکے کرنیوالے کو زجر کیا جاوے اور گناہ سے پاک ہونا اسکا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے (حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لا سیما فیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصًا جس چیز کے ثابت ہونے میں ضرر و عار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہونچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائیگا۔ ف۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشہد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالی فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالے ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ائت باربعۃ یشہدون علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ تحقیق معنے الستر وہو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالے فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم یعنی اپنی

کو یعنی پانچوں میں سے چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء یعنی پھر وہ لوگ چار گواہ نہ لاویں
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جسنے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی یون فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر
گواہی دین اور یہ بھی دلیل ہو کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہو جسکی
جانب ترغیب دی گئی ہو اور فحش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہو — چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم مین وارد ہو کہ
جسنے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اُسکی پردہ پوشی کریگا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ واذا شہدوا
یسألہم الامام عن الزنا ماہو وکیف ہو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا
عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب
او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبہۃ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک
احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام انسے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہو اور کہاں زنا
کیا اور کب زنا کیا اور کسکے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ
کیا ہو استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اسلیے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہو کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج
کے سوا کسی دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظربازی و بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا شاید دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں
ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہہ موجود ہو جس سے حد نہو حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے
ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو — اسکی
توضیح یہ ہو کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کبھی اُسکو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا
بوسہ لے لیا اور خوفناک ہوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھپر حد جاری کیجیے حالانکہ اسپر حد زنا
واجب نہیں ہو اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے
ثابت ہوتا ہو کہ زنا کیے ہوے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت نہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی
تو یہ لوگ خود فاسق ہیں انکی گواہی قبول نہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہو وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہو حتی کہ گواہ لوگ
بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہو مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اسمین کوئی ایسی بات موجود ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو لہذا خوب
دریافت کر لیا جاے کہ سچا حد جاری ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیہا فی فرجہا کالمیل فی المکحلۃ وسأل القاضی
عنہم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشہادتہم ولم یکتف بظاہر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرءوا
الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشہادات ان شاء
اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسأل عن الشہود للاتہام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلا
بالتہمۃ بخلاف الدیون حیث لایحبس فیہا قبل ظہور العدالۃ وسیأتیک الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں
نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہمنے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج میں وطی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہو اور
قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کاری
ثابت ہو اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہین کریگا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہان تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف
دیگر حقوق کے کہ انمین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نکرے اور
خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جسپر گواہی گذری ہی قید خانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے کیونکہ اسپر جرم کی تہمت موجود ہی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا۔ رواہ ابوداؤد۔ برخلاف قرضون کے کہ انمین جب تک گواہون کی عدالت ظاہر نہو قید خانہ مین نہین رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالے بیان ہوگا ف۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہین فرمایا ع

قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علے نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذہبنا وعند الشافعی رح یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وہذا لانہ مظہر وتکرار الاقرار لا یفید زیادۃ الظہور بخلاف زیادۃ العدد فی الشہادۃ ولنا حدیث ماعز رض فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الی ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظہر دونہا لما اخرہا لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنی الستر ولابد من اختلاف المجالس لما رویناہ ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبہۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذہب حیث لا یراہ ثم یجیء فیقر ہو المروی عن ابی حنیفۃ رح لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی توارے بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہی کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسون مین زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کر دے پس بلوغ و عقل کی شرط لگانا اسواسطے ہی کہ طفل و مجنون کا اقرار معتبر نہین یا حد واجب کرنے والا نہین ہی اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہی اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہی جیسے دوسرے حقوق مین کافی ہی اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہی اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہین دیتا ہی بخلاف گواہون مین عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہون سے طمانیت بڑھتی ہی اور ہماری دلیل وہ حدیث ہی جسمین قصہ ماعز ابن مالک مروی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے مین تاخیر کی یہانتک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسون مین پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم مین اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے مین تاخیر نکرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا مین ایک خاص قسم کی گواہی چار مردون کی معتبر ہی تو اقرار مین بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کو زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہوا ور تاکہ پردہ پوشی کے معنے پائے جاوین اور اقرار مین مجلسون کا مختلف ہونا ضرور ہی بدلیل اُس حدیث کے جسکو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزون کو جمع کرنے مین مجلس واحد کو دخل ہی اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہی تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہی اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہین ہی اور مجالس مختلف ہونا اسطرح پر ہی کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہانتک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہانتک کہ مدینہ کی دیوارون مین پوشیدہ ہوگیا ف۔ ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ مین نے زنا کیا ہی پس آپ مجھے پاک کر دین پس آپ نے مُنھ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا پھر آپ نے منھ پھیر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہو کر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُسنے کہا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چپٹایا ہوگا اُسنے کہا کہ جی نہین بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہی۔ اور ایک روایت مین ہی کہ اسکے اہل وعیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل مین کچھ فتور سمجھتے ہو اُنھون نے کہا کہ نہین پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہی تو معلوم ہوا کہ ہان تب آپ نے اُسکے رجم کا حکم دیا ع۔ ابوہریرہ کی روایت مین ہی کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عباسؓ میں ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہوگیا تب حکم دیا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی ومسلم۔ وحدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اسکو قید خانے میں رکھکر اسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اسنے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اسنے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہانتک کہ تیرے بچہ پیدا ہوجائے پھر جب بچہ پیدا ہوگیا تب حاضر ہوکر اسنے گاہ کیا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہانتک کہ اسکا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑایا تو حاضر ہوئی اور اسکے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی کا تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اسنے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اسکے دودھ سے فارغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پرداخت کرنے والا ہے پس ٹھہر یہانتک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہو اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اسکی پرورش کرونگا تب آپ نے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد ابن الولید نے جو الخنذ کھکر اسکو ایک پتھر مارا کہ اسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا کہنے پر غضبناک ہوکر فرمایا کہ واللہ اسنے ایسی توبہ کی کہ اگر تمام اہل مدینہ کو دیجائے تو سبکو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنے وبمن زنے فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ہذہ الاشیاء بیناہ فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنی فی صباہ پھر جب چار بار اسکا اقرار پورا ہوجائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اسنے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اسکو بیان کردے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اسپر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہمنے گواہی کی صورت میں بیان کردیے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہوجانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اسنے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وہو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیتحقق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وہو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ہو خالص حق الشرع پھر جس شخص پر زنا اسکے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے کے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنے اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول کرکے اسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی وابن ابی لیلے نے کہا کہ اسپر پوری حد قائم کردی جائیگی کیونکہ اسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اسکے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹیگی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہوکر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنے یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جسمیں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنے اسکے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اسکے اقرار میں شبہہ پیدا ہوگیا (اور ہمکو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کردیں) بخلاف قصاص کے جسمیں بندہ کا حق متعلق ہے اور بخلاف حد قذف کے کہ اسمیں بھی بندہ کا حق متعلق ہے تو پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال اسمیں

حدود کا نہین ہو جو خالص حق شرع ہین جیسے حد زنا وغیرہ - ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول له لعلک لمست او قبلت لقوله علیه السلام لماعز لعلک لمستها او قبلتها وقال فی الاصل وینبغی ان یقول له الامام لعلک تزوجتها او وطئتها بشبهة وهذا قریب من الاول فی المعنی - اور امام کے واسطے مستحب ہو کہ اقراری کو پھر جانا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط مین کہا کہ امام کو یون کہنا چاہیئے کہ شاید تو نے اُس سے نکاح کر لیا یا شبہہ مین اُس سے وطی کی ہو اور یہ بھی معنی مین قریب اول ہو ف یعنی اگر اقراری نے کہدیا کہ ہان تو حد ساقط ہو جائیگی - واضح ہو کہ زنا جسپر حد واجب ہوتی ہو وہ اسقدر وطی ہو کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنے سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج مین داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہو یا زمانہ ماضی مین تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک مین نہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام مین واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے - ف - اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُسنے اقرار کیا تو حد مارا جائیگا اور دلیل پر حد نہین مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُسپر کسی حال مین حد نہین ہو - اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا و بقدر حشفہ کے اُسنے داخل کر لیا تو دونون کو حد ماری جائیگی - اگر زانی نے دعوی کیا کہ میری زوجہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید اتو اصح یہ کہ حد ساقط نہو گی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا - البحر

فصل فی کیفیة الحد واقامته واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمه بالحجارة حتی یموت لانه علیه السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی هذا اجماع الصحابة - یہ فصل حد کی کیفیت اور اُسکے قائم کرنے کے بیان مین ہو - جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہو تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے یہانتک کہ مرجائے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف مین ہو - والزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو ف - رجم ماعز کی حدیث صحیحین و سنن مین معروف ہو اور دوسری حدیث یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہو مگر تین باتون مین سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جاے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جاے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے - رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وهو حدیث حسن - اور دوسری حدیث مین وارد ہو کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہو مگر تین مین سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسنے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہو تو وہ قتل کیا جاے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکالدیا جاے اور سوم وہ کہ جسنے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص مین قتل کیا جاوے - رواہ ابو داؤد - اور صحیحین مین حدیث ابن مسعود معروف ہو - قال ویخرجه الی ارض فضاء ویبتدی الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضه ولان الشاهد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرة فیرجع فکان فی بدایته احتیال للدرء وقال الشافعی رح لا یشترط بدایته اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مهلکا والاهلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانه اتلاف - اور جسپر رجم واجب ہوا اُسکو باہر کشادہ میدان مین لیجائین اور پہلے اُسکو گواہ پتھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہو اور اسواسطے کہ گواہ کبھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہو پھر اُسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہو تو گواہ سے شروع کرانے مین حدود دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہو اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کرکے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہین ہو یعنے اگر کنوارا ہو جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہین تو یہ شرط نہین کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے مین بھی یہ شرط نہین ہو اور ہم کہتے ہین کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہین ہو کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہو حالانکہ جسپر کوڑے واجب ہین

وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اُس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ **قال فان امتنع الشہود من الابتداء سقط الحد لانہ دلالۃ الرجوع وکذا اذا ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لفوات الشرط**۔ پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ **وان کان مقرا ابتدا الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضہ ورمی الرسول علیہ السلام الغامدیۃ بحصاۃ مثل الحمصۃ وکانت قد اعترفت بالزنا**۔ اور اگر محصن زانی پر اُسکے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا ف شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا ولیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلے نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اسکے چہرہ کو بچا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس مقصود یہ تھا کہ اسکی مردے کی ہیئت ناگوار نہو جاوے واللہ تعالے اعلم۔ **ویغسل ویکفن ویصلے علیہ لقولہ علیہ السلام لماعز اصنعوا بہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلے النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجمت**۔ اور مرجوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اسپر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مُردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور اسلیے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اسکے وہ رجم کی گئی۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمہ بن مرثد عن ابن بریدہ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قیل یا رسول اللہ ما نصنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلوۃ علیہ یعنے جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اسپر نماز پڑھو۔ اور اسناد وہ صحیح ہے اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اسمیں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔ م۔ یہ سب زانی محصن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ **وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ**۔ اور اگر زنا کرنے والا محصن نہو اور آزاد ہو تو اُسکی حد سو درّے ہیں بدلیل قولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درّے مارو ولیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ **یامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضاء الاول الے الہلاک وخلو الثانی عن المقصود وہو الانزجار**۔ پس امام اُسکو حکم دے کہ ایسے درّے سے مارے کہ جسمیں گرہ نہو اور ایسی مار مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ

وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گنڈی توڑ دی اور متوسط مارنے سے یہ مراد ہے کہ اسقدر سخت نہو جو زخم کردے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت تک نوبت پہونچیگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے ف — جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گنڈی توڑ دیجائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھکر کچلا جائے تاکہ نرم ہوجائے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے — رواہ مالک وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ — وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان علیا رضی اللہ عنہ کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ — اور حد مارتے وقت اسکے کپڑے اتار لیے جاویں اسکے معنے یہ ہیں کہ سوائے ازار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتار دینے کا حکم فرماتے تھے اور اسواسطے کہ کپڑے اتار دینے میں اسکے بدن پر چوٹ خوب پہونچیگی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ مجرم کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے ف — اور یہ جو عبدالرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اسکو حد ماری حالانکہ اسکے اوپر قسطلانی کملی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا — اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے — ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف — اور یہ مار اسکے اعضا پر متفرق کیجاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہونچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے ف — اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جاوے پس کوڑے اسکے اعضا پر متفرق مارے جاویں — قال الا راسہ ووجہہ وفرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجہ وہو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شیء منہا بالضرب وذلک اہلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا رجع الیہ وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اضربوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک فیمن ابیح قتلہ ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلاک فیہ مستحق — سوائے اسکے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی ان اعضا پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہوں کو بچاوے اور اسوجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اسکے حواس کا مجمع ہے اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اسکے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اسکے حواس یا خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اسکو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کرکے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اسمیں شیطان ہے رواہ ابن ابی شیبہ — ہم کہتے ہیں کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جسکا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے — ویضرب فی الحدود کلہا قائما غیر ممدود لقول علی رضی اللہ عنہ یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعہ الضارب فوق راسہ وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانہ زیادۃ علی المستحق

اور جلد حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچکر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حد دینے میں
مردوں کو کھڑا کرکے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف۔ اور اسلیے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی
ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈالکر اسکے ہاتھ
پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا
کھینچکر اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اسکے بدن پر مار کر گھسیٹے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات
بھی نہیں کیجائیگی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اسپر زیادتی ہے۔ ف۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزاد کے زنا کرنے کا حکم ہے۔
وان کان عبدا جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالے فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی
الاماء ولان الرق منقص للنعمۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ
اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندی ہے ع۔) ہے تو اسکو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات
من العذاب یعنی باندیوں پر اس سزای حد کا آدھا ہے جو آزادیوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اسلیے کہ رقیق
ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کریگا کیونکہ حسب کثرت نعمت پہونچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اسکی
سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ ف۔ پس آزاد مرد نے جسکو چار عورتیں جائز ہیں پھر اسنے زنا کیا تو سخت سزا دیجائیگی اور غلام کو
صرف دو جائز ہیں وہ بھی اسوقت کہ مولے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اسوقت پاویگا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کر چکے تو لا
ہو لہذا اسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنے آدھی سزا پاویگا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اسکو پچاس
ہی درے مارے جائینگے۔ والرجل والمراۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشملہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد
وعورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المراۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو والحشو
لان فی تجریدہا کشف العورۃ والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونہما
فینزعان۔ لیکن مرد وعورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائینگے سوا پوستین اور روئی وغیرہ بھرا ہوا
کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھرا ہوا کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہونچیگا اور پردہ رکھنا
بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھرا ہوا دونوں اتار ڈالے جائیں۔ وتضرب جالسۃ لما روینا ولانہ استر لہا
اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسلیے کہ ایسا کرنے میں اسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال
وان حفر لہا فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے لیکن گڑھا
کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثندوتہا وحفر علی رضی لشراحۃ الہمدانیۃ وان ترک
لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی مستورۃ بثیابہا والحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لما روینا
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اسکی چھاتیوں تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی
کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں
کھدوایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اسکے کپڑوں سے
حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اسمیں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیل حدیث
غامدیہ کے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام ما حفر لماعز
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا۔ ف۔ چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہمنے اسکو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہمنے اسکو باندھا نہیں اور نہ اسکے واسطے گڑھا کھودا

ولیکن وہ کھڑا ہوگیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ وحدیث ابوذر مین آیا کہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا۔ اور ابن الہمام نے حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہی اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجایش نہوتی۔ ولان مبنی الاقامۃ علی التشہیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردون کے حق مین حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہی۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ ولیشہد عذابہما طائفۃ من المؤمنین۔ یعنی زانی وزانیہ کے عذاب کے وقت مومنون کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے مین زیادہ اشتہار ہے۔ والربط والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا و روکنا مشروع نہین ہی۔ ف۔ لیکن اگر بغیر باندھے رجم ممکن نہو حالانکہ گواہون سے ثبوت ہوا تو جائز ہی۔ کما فی العنایۃ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعی رح لہ ان یقیمہ لان لہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل اولی لانہ یملک من التصرف فیہ ما لا یملکہ الامام فصار کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الی الولاۃ فذکر منہا الحدود ولان الحد حق اللہ تعالی لان المقصد منہا اخلاء العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہو نائب عن الشرع وہو الامام او نائبہ بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولہذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنہ۔ اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہین کریگا بدون امام کی اجازت ہے اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہی کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہی جیسے امام کو حاصل ہی بلکہ امام سے بڑھکر کیونکہ مولے کو اپنے غلام مین بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہی جو امام کو حاصل نہین ہی تو مثل تعزیر کے ہوگیا (اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہی ع) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزین والی کے اختیار مین ہین از انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہین ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری وعطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ م ع) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہی کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہی کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کردے تو ساقط نہین ہوتا ہی پس وہ شخص حد قائم کریگا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُسکا قائم مقام قاضی وغیرہ ہی برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہی اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہی اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہی۔ ف۔ امام مالک وشافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جسنے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہی یعنی بیاہی نہین ہی تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اُسکو فروخت کردو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکون پر خواہ محصن ہون یا غیر محصن ہون حدود قائم کرو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ مین اُسے درے مارون پس مین اُسکے پاس آیا تو مین نے پایا کہ قریب زمانہ مین بچہ جنی حتی کہ نفاس مین ہی تو مین ڈرا کہ اگر مین اسکو درے مارون تو شاید یہ مرجائے پس مین نے آکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب تم مین سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اُسکو فروخت کردو۔ رواہ ابو داؤد۔ ابو حنیفہ نے ان حدیثون کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہی کہ امام سے مرافعہ کرو پس اُسکی اجازت سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی ولیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اسواسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہی کہ شرع نے اس معاملہ مین مالکون کو اپنا نائب مقرر کیا ہی پس جبتک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عادل اور اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے اُنکے نائب ہونے مین کچھ شک نہین کیا لیکن اسمین کلام کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہوسکتے ہین یا نہین کیونکہ دوسرے لوگون کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہین ہی پس شاید کہ آدمی

سے تجاوز کرکے مملوک کو سخت ایذا پہونچا وے خصوصًا جبکہ اُس سے ناخوش ہو اور حدود کچھ بندون کا حق نہیں ہی کیونکہ وہ خالص حق الٰہی
ہی تو خوف ہی کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہی لہذا انھون نے احتیاطًا امام ہی کے
اختیار کو واجب کہا ہی واللہ اعلم بالصواب - قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأۃ
نکاحا صحیحا ودخل بہا وہما علے صفۃ الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاہلیۃ العقوبۃ اذ لا خطاب دونہما وما وراۂ
ہما یشترط لتکامل الجنایۃ بواسطۃ تکامل النعمۃ اذ کفران النعمۃ یتغلظ عند تکثرہا وہذہ الاشیاء من جلائل النعم وقد شرع
الرجم بالزنا عند استجماعہا فیناط بہ بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارہما ونصب الشرع بالرای
متعذر ولان الحریۃ ممکنۃ من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابۃ شبع بالحلال والاسلام
یمکنہ من نکاح المسلمۃ ویؤکد اعتقاد الحرمۃ فیکون الکل مزجرۃ عن الزنا والجنایۃ بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی رح
یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایۃ لہما ما روی ان النبی رجم یہودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم
التوریۃ ثم نسخ یؤیدہ قولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجہ یوجب
الغسل وشرط صفۃ الاحصان فیہما عند الدخول حتے لو دخل بالمنکوحۃ الکافرۃ او المملوکۃ او المجنونۃ او الصبیۃ لا یکون
محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی ہذہ الصفات وہی حرۃ مسلمۃ عاقلۃ بالغۃ لان النعمۃ بذلک لا تتکامل
اذ الطبع ینفر عن صحبۃ المجنونۃ وقلما یرغب فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا وفی المنکوحۃ المملوکۃ حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف
مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفہما فی الکافرۃ والحجۃ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیۃ ولا النصرانیۃ
ولا الحر الامۃ ولا الحرۃ العبد - اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہی تو احصان کے یہ معنے ہین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان
ہو جسنے کسی عورت سے صحیح نکاح کرکے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونون مین احصان کی صفت موجود ہو یعنی عاقل بالغ ہونا تو سزاء حد کے
لائق ہونے کی شرط ہی کیونکہ بدون ان دونون کے حکم الٰہی متعلق نہین ہوتا ہی اور باقی چیزین اسواسطے شرط ہین کہ نعمت پوری ہونے کی
وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہی اور یہ چیزین بھی بڑی نعمتون مین سے
ہین یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتین ہین اور ان نعمتون کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہوا
تو رجم انھین نعمتون کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہین ہی کیونکہ شرع مین انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہین
ہوا ہی اور اپنی راے سے شرع کو قائم کرنا محال ہی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہی اور نکاح صحیح
سے وطی حلال کی قدرت ہوتی ہی اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہی اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی
قدرت ہوتی ہی اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی کرتا ہی تو یہ کل باتین اسکو زنا سے زجر کرتی ہین اور اتنی زجر کرنے
والی باتون کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہی اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے مین ہماری مخالفت
کرتے ہین اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہی اور ان دونون کی دلیل وہ حدیث ہی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونون محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا - رواہ ابن حبان - اور
ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کہ جسنے
اللہ تعالی کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہین ہی - رواہ اسحاق ابن راہویہ و الصواب الوقف - اور دخول مین معتبر یہ ہی کہ فرج مین
ایسا دخول ہو جو غسل واجب کرتا ہی یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونون مین صفت
احصان شرط کی حتی کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہوگا
اور اسی طرح اگر شوہر مین ان باتون مین سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو نا لائک زوجہ عورت آزاد و مسلمہ عاقلہ بالغہ

ہو تو وہ محصنہ نہوگی کیونکہ نعمت انھین چیزون سے پوری ہوتی ہو اسلیے کہ مجوسیہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو اور غیر بالغہ لڑکی کے چونکہ خود بے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہوجاتی ہو اور مملوکہ سے نکاح کرنے مین اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اُسکی اولاد رقیق ہو جائیگی اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے مین ہمسے مخالفت کرتے ہین اور حجت اُنپر ایک تو وہ دلیل ہو جو ہمنے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہین کرتی اور نہ مرد آزاد کو اُسکی زوجہ باندی محصن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہو ف یہ حدیث نہین پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ اُنھون نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اُس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محصن نہین کریگی –ع– قال ویجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبۃ اقصاہا و زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ – اور محصن زانی مین رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درون اور رجم کو جمع نہین فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہین معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیرون کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کیے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہو اور خود زانی کو زجر ہونا اُسکے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہین ہو – قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعی رح یجمع بینہما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ولان فیہ حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالے فاجلدوا واجعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء والی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناہا مکسبۃ وہو من اقبح وجوہ الزنا وہذہ الجہۃ مرجحۃ لقول علی رض کفی بالنفی فتنۃ والحدیث منسوخ کشطرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر ما یرے وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرأی فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃ رض – اور کنواری زناکار کی سزا مین سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ دونون باتون کو بطور حد جمع کرتے ہین بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے مین سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہی (رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہوتا بوجہ شناسائی ندارد ہونے کے ہوجاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ فاجلدوا یعنی درے کو سزا سے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنے معنی یہ ہین کہ جسنے زنا کیا اُسکی واجبی سزا یہ ہو سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہو یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہین پس اگر اسپر دوسری سزا زیادہ کیجاے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہین حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہین ہو) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے مین زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہو کیونکہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اُٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے مین اسکے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہو تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زناکاری کے طریقون مین سب سے بدتر ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہو۔ (رواہ محمد فی الاثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہو جیسے اُسکا یہ جز منسوخ ہو کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھرون سے رجم ہو (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہو پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہین ہوسکتی ہو لیکن اگر امام کی راے مین ایسا کرنے مین کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنون تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کردے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتون مین مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی راے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہی کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی سبب تعزیر و سیاست پر محمول ہی — ف — چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی)۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اسپر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے گا اسپر چاروں اماموں کا اتفاق ہی کیونکہ تلف کر دینا اسپر مستحق ہی تو مرض کے سبب سے امتناع نہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الہلاک ولہذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اسپر درے مارنا واجب ہو تو جبتک اچھا نہو جائے درے نہ مارے جائینگے تاکہ ہلاکت تک نہ پہونچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم ترجم حتی تضع حملہا کیلا یؤدی الی ہلاک الولد وہو نفس محترمۃ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اسکو رجم نکیا جاوے یہانتک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہو حالانکہ وہ ایک نفس محترم ہی۔ وان کان حدہا الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسہا اے ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدہا عنہا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تہرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد درے ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہانتک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس باہر ہو جاوے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہی تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیجائیگی بخلاف رجم کے کہ اسمین نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کیجاتی ہی اسواسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہوچکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ رجم میں بھی یہانتک تاخیر کیجاوے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اسکی پرورش کا کفیل نہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہی کہ وہ ضائع نہو جاوے اور حدیث میں آیا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہانتک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پروا ہو جاوے (یہی اصح ہی اور اسی پر فتوی ہی) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جاوے یہانتک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جاوے یہ برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہی تو پس قیدخانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہی واللہ اعلم۔ ف — واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہوجانے کی امید ہو اُسکے دروں کی حد میں تاخیر کرنا عامہ فقہاء کا قول ہی اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری کی جاوے جو پیدائشی بہت کمزور ہی کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو کھجوروں کا ایک گچھا اپنے طور پر بنایا جاوے کہ ایکبارگی اسکو مارنے سے شاخوں کے سرے اسکے بدن سے چھو جائیں اور اصل اسمین حدیث سعید بن سعد بن عبادہؓ ہی کہ انھوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جسنے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو حد مارو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہی وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو کھجوروں کا ایک گچھا باندھکر ایک بار اسکو مارو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہی اور جو واجب نہیں کرتی ہی۔ قال الوطی الموجب للحد ہو الزنا وہو

فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبهة الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی
سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اسکی فرج میں وطی کرے
حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو فقط اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں مصنف کا
مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرماویں چنانچہ فرمایا۔ لانه فعل محظور والحرمة علی الاطلاق عند التعری
عن الملک وشبهته یؤید ذلک قوله علیه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة فی الفعل
وتسمی شبهة اشتباه وشبهة فی المحل وتسمی شبهة حکمیة فالاولی تتحقق فی حق من اشتبه علیه لان معناه
ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولابد من الظن لتحقق الاشتباه والثانیة تتحقق لقیام الدلیل النافی ذاته ولا یتوقف
علی ظن الجانی واعتقاده والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیة اذا ادعی الولد ولا یثبت فی
الاولی وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیه وهو اشتباه الامر علیه ولم یتمحض فی
الثانیة فشبهة الفعل فی ثمانیة مواضع جاریة ابیه وامه وزوجته والمطلقة ثلثا وهی فی العدة وبائنا بالطلاق علی مال وهی فی
العدة وام ولد اعتقها مولاها وهی فی العدة وجاریة المولی فی حق العبد والجاریة المرهونة فی حق المرتهن فی روایة کتاب الحدود
ففی هذه المواضع لاحد اذا قال ظننت انها تحل لی ولو قال علمت انها علی حرام وجب الحد والشبهة فی المحل فی ستة مواضع
جاریة ابنه والمطلقة طلاقا بائنا بالکنایات والجاریة المبیعة فی حق البائع قبل التسلیم والممهورة فی حق الزوج قبل
القبض والمشترکة بینه وبین غیره والمرهونة فی حق المرتهن فی روایة کتاب الرهن ففی هذه المواضع لا یجب الحد
وان قال علمت انها علی حرام ثم الشبهة عند ابی حنیفة رح تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمه وهو عالم به
وعند الباقین لا تثبت اذا علم تحریمه ویظهر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء الله تعالی اذا عرفنا هذا
اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے
بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے
ایک فعل میں شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری
رات میں اپنی زوجہ خیال کرکے اس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اس سے وطی کی یہ
خیال کرکے کہ مجھپر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جسپر
اشتباہ طاری ہو جاوے کیونکہ اسکے معنے یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو
اور دوسری قسم کا تحقق بدون اسکے گمان کے بھی اسوقت ہو جاتا ہے کہ جبکہ در اصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے
(جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اسکا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے
اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ سے ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے
لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعوے کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ میں
نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعوی کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہو گئی کہ اسنے
ایسی بات کا دعوے کیا جو اسی کی طرف راجع ہے یعنی کہا کہ یہ امر مجھپر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے پس شبہہ
فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم
اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائنہ
دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کرکے عدت میں اس سے وطی کی ہفتم غلام نے اپنے مولی کی باندی

سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الخ)
اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے (ع د) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعوی کیا کہ میں نے
اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہو گی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو حد واجب ہو گی اور محل میں شبہہ کے چھ
موقع ہیں ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی سوم یہ کہ بائع نے باندی
کو فروخت کرکے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے
قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی
سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے پس ان موقعوں پر حد واجب نہو گی اگرچہ اُسنے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام
ہے کہ ید واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی
کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام
ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہو گا جنسے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالے بیان آویگا پھر
جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں - ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها في العدة
وقال علمت انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء
الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد
لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد
اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة
اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اُس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو اُسکو حد
ماری جائیگی (یعنی اگر محصن ہے تو رجم کیا جائیگا ورنہ سو درّے مارے جائینگے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو
شبہہ بالکل زائل رہا اور قرآن مجید ایسی عورت کی حلت زائل ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اسمیں خلاف
کرے اُسکا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے
حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اسلیے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت
کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہو گا اور عدت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب
ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اُسکے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا زوجہ کو مال پر طلاق
دیدی پھر عدت میں اُس سے وطی کی تو انکا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ کے ہے کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے
آثار ملک موجود ہیں - ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال
علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر
الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك - اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ
ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت میں وطی کی اور
کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسمیں اختلاف ہے چنانچہ مذہب
عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسیطرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے
کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے - ولا حد على من وطي جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها علي حرام
لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد

اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُسپر حد نہیں ہی اگرچہ کہے کہ مین جانتا تھا کہ مجھپر حرام ہی اسلیے کہ یہ شبہہ
حکمیہ ہی کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہی اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہی کہ انت ومالک لابیک یعنی تو اور تیرا مال تیرے
باپ کا ہی- رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح - اور حق پدری دادا کے بارے مین
بھی قائم ہی ف - یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہی کہ اُسپر بھی حد واجب نہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو ع - ویثبت
النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ او امہ او زوجتہ وقال ظننت انہا تحل لی فلا حد
علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا العبد اذا وطی جاریۃ مولاہ لان بین ہولاء انبساطا فی
الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع محتمل فکانت شبہۃ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ
ظننت انہ یحل لی والفحل لم یدع فی الظاہر لان الفعل واحد - اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق مین بیان کرچکے ہین اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے
وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہی تو اُسپر حد زنا نہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زناکاری کی تہمت لگاوے
اُسپر بھی حد قذف نہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہی لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہی اور اگر اُسنے کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ
مجھپر حرام ہی تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولی کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہی کیونکہ
نفع حاصل کرنے مین ان لوگون کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہی تو احتمال ہی کہ اُسکو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ
ہی لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہی تو جو کوئی اُسکو زناکاری کا عیب لگاوے اُسکو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی اور اسی طرح
اگر باندی نے کہا کہ مین گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہی حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہین کیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین غلام پر حد نہوگی
کیونکہ یہ فعل واحد ہی - وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما
وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا - اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہی
تو حد مارا جائیگا کیونکہ اسکے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ مین کوئی انبساط نہین ہوتا ہی اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ
وغیرہ کا ہی سوا اُنکے جنسے ولادت کی قرابت ہی بدلیل مذکورہ بالا ف - یعنی باپ دادا وغیرہ مین بوجہ قرابت ولادت کے
مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہی یعنی باہم اتنی گنجایش ہوتی ہی کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاوین تو شبہہ حلت کی بھی گنجایش
ہی اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ مین ایسا انبساط نہین تو شبہہ کو بھی گنجایش نہین ہی - ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء
انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رض وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وہو الاخبار فی موضع الاشتباہ
اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف
لان الملک منعدم حقیقۃ - اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دیگئی اور
عورتون نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہی پس اُسنے اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد نہین ہی ولیکن اُسپر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو
وہ دینا پڑیگا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہین ملا لیکن اسی پر اجماع ہی
ف ع) اور اسواسطے حد نہوگی کہ مردنے عورتون کے خبر دینے کو مقام اشتباہ مین دلیل جانا اسواسطے کہ انسان کو اول ہی بارے مین
اپنی زوجہ وغیر زوجہ مین تمیز نہین ہوسکتی ہی تو یہ شخص بھی ایسا ہوگیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنے جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھسے نکاح
کرلے حالانکہ وہ غیر کے نکاح مین ہی یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہی اور اسکو معلوم نہ تھا پس اُسنے بعد نکاح کے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہوتی
ہی پس ایسا ہی یہان ہی ع) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگاوے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت
درحقیقت نداردہ ہی یہی ظاہر الروایۃ ہی ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جاسے

ومن وجد امراۃ علی فراشہ فوطیھا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وہذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرہا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دعاہا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل - جسنے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہوسکتا ہی تو اسکا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کبھی اُسکے بچھونے پر اُسکی زوجہ کے سوائے اسکی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اُسکے گھر میں ہیں سو رہا کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھکر یا اور طور سے امتیاز کرسکتا ہی لیکن اگر ایسا ہوکہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اُسنے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اُسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہی ف اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اُسنے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائیگی

۔ و ۔ ومن تزوج امراۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطیہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانہ عقد لم یصادف محلہ فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وہذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل وہی من المحرمات ولابی حنیفۃ رح ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات بنی آدم قابلۃ للتوالد وہو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر - جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہی کہ اُس سے نکاح حلال نہیں ہی پھر اُس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر حد واجب نہوگی ولیکن اُسکو عذاب کی دردناک تکلیف دیجائیگی بشرطیکہ جان بوجھکر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری و زفر کا قول ہی) اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے (اور امام مالک واحمد ودیگر فقہاء نے) کہا کہ اسپر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھکر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہوگیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہی اسواسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہی کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہی وہ دائمی محرمات سے ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہی کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اُسنے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ شبہہ وہی چیز ہی جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہی تو اُسکو تعزیر دیجائیگی ف ۔ لیکن اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہی ۔ الخلاصہ ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتوی صاحبین کے قول پر ہی المضمرات ۔ لیکن شروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولی ہی ۔ و ۔ مترجم کہتا ہی کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کردیا جاوے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہی کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دیکر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہی اُسکا سر کاٹ لاوے ۔ رواہ الترمذی وغیرہ ۔ اور اسلیے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزاے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہی تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہی بدرجہ اولے ایسی تعزیر کا مستحق ہی اور قدرت وخلاف فطرت کا فرق معارض بشدت فحش ہی واللہ تعالے اعلم ۔ ومن وطی اجنبیۃ فیما دون الفرج یعزر لانہ منکر لیس فیہ شئی مقدر ومن اتی امراۃ فی الموضع المکروہ او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند ابی حنیفۃ رح ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا ہو کالزنا فیحد وہو احد قولی الشافعی رح وقال فی قول یقتلان بکل حال لقولہ علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولہما انہ فی معنی الزنا لانہ قضاء الشہوۃ فی محل مشتہی علی سبیل الکمال علی وجہ تمحض حراما لقصد سفح الماء ولہ انہ لیس بزنا لاختلاف

الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وہدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ہو فی معنی الزنا لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب وکذا ہو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزنا من الجانبین وما رواہ محمول علی السیاسۃ او علی المستحل الا انہ یعزر عندہ لما بیناہ - اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے بغیر مقام فرج ومقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر دیجائیگی اسواسطے کہ یہ فعل ممنوع ہی لیکن اسکے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہی - اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد مین وطی کی یا اسنے قوم لوط کا فعل کیا یعنے مرد جوان خواہ طفل سے مقعد مین وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر حد زنا نہیں ہی بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے - امام محمد نے جامع صغیر مین کہا اور وہ قیدخانہ مین ڈال دیا جاوے یعنی یہانتک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہی تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنے محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاوین) - اور یہی شافعی کے دو قول مین سے ایک قول ہی اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے وکرانے والے دونون کو ہر حال مین قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل ومفعول یہ دونون کو قتل کرو - اور ایک روایت مین ہی کہ اوپر والے اور نیچے والے دونون کو پتھرون سے مار ڈالو - (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن -) اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ لواطت بھی زنا کے معنی مین ہی کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل مین پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہی یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر منی بہانا ہی (یعنے جب زنا کے معنی پورے ہوے تو اسکی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ لواطت درحقیقت زنا نہیں ہی کیونکہ اسکی سزا مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہی کہ آگ سے جلایا جاوے یا اسپر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاوین وغیر ذلک اور یہ فعل معنے مین زنا نہین ہی کیونکہ اسمین بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہین ہی اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہی اسواسطے کہ لواطت مین ایک طرف سے خواہش نہین ہی اور زنا مین دونون طرف سے خواہش موجود ہی اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونون کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہی وہ اس امر پر محمول ہی کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو تعزیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہین ف - واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بنکاح فاسد ہو مقعد مین لواطت کی تو بالاجماع اسکو حد نہین ماری جائیگی - الکافی - اگرچہ یہ فعل اسپر حرام ہی اور یہی زیادات مین مصرح ہی اور زوجہ سے مقعد مین وطی کرنا بالاجماع حرام ہی اور اگر سوائے انکے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور بحر الرائق مین ہی کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہی کیونکہ عقلاً وشرعاً وطبعاً سب طرح حرام وغلیظ ہی اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی اور سعید ابن لیسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریان خرید کر انسے تحمیض کرتے ہین فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہی عرض کیا گیا کہ انکی مقعد مین وطی کرتے ہین فرمایا کہ اُف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہی - رواہ النسائی - اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتون کی مقعد مین وطی کرنا جائز ہی تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگون نے مجھپر جھوٹ باندھا ہی - رواہ النسائی - اور حضرت ابوبکر نے لواطت کی فاعل ومفعول دونون پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ مین جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونون کے جلانے پر اتفاق کیا - م ف ع - ومن وطی بہیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او فرط الشبق ولہذا لا یجب سترہ الا انہ یعزر لما بیناہ والذی یروی انہ تذبح البہیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدث بہ ولیس بواجب - اور جسنے کسی چوپائے سے وطی کی تو اسپر حد زنا واجب نہین ہی کیونکہ جرم ہونے مین اور خواہش پائے جانے مین یہ فعل زنا کے معنی مین نہین ہی کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہی اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہی اسی واسطے

مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہی پس یہ زنا نہوا لیکن وطی کنندہ کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہی اور وہ جو حدیث مین
آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اُسکو ذبح کرکے جلا دیا جائے تو یہ حکم اسواسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نکرتے رہین اور ایسا
کرنا واجب نہیں ہی ف واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہی اور اختلاف اس بارہ مین ہی کہ اسپر حد زنا جاری ہو یا نہیں
تو چارون فقہاء کے نزدیک اسمین حد نہیں ہی ولیکن تعزیر دیجائیگی اور تعزیر مین بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہی چنانچہ جس شخص
کو لواطت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کر دے اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو
تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہی تو فرمایا کہ مین نے
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ مین کچھ نہیں سنا ولیکن میری رائے یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا
کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہی اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودہ وغیرہ کا نفع اُٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور
یہ وجہ دوسری حدیث مین صریح ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہی اور اُسکو قتل کرو
اور اُس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہی جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد و
النسائی والحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ فرع۔ ومن زنی فی دار الحرب او فی دار البغی
ثم خرج الینا لا یقام علیہ الحد وعند الشافعی رح یحد لانہ التزم باسلامہ احکامہ اینما کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام
لا یقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود ہو الانزجار وولایۃ الامام منقطعۃ فیہما فیعری الوجوب عن الفائدۃ
ولا یقام بعد ما خرج لانہا لم تنعقد موجبۃ فلا تنقلب موجبۃ ولو غزی من لہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کالخلیفۃ وامیر المصر یقیم
الحد علی من زنی فی معسکرہ لانہ تحت یدہ بخلاف امیر العسکر والسریۃ لانہ لم یفوض الیہما الاقامۃ۔ اور جس شخص نے
ایسے کافرون کے ملک مین زنا کیا جنسے لڑائی ہی یا باغیون کے ملک مین زنا کیا پھر ہماری ملک مین نکل آیا یعنی یہان زنا کا اقرار کر دیا
تو اُسپر حد نہین قائم کیجائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اُسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام
لازم کر لیے چاہے جہان ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ دار الحرب مین حدود نہین قائم کیے جائینگے اور اسوجہ سے کہ حد سے مقصود
یہ ہی کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیون اور باغیون کے ملک سے منقطع ہی تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہی اور
وہان سے دار الاسلام مین آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ فعل جسوقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہوجائیگا
اور اگر جہاد مین ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہی جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر مین سے جو شخص زنا کرے اُسپر اپنی
لشکرگاہ مین حد قائم کرے کیونکہ یہ اُسکے ماتحت ہی بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد
نہین کیا گیا ہی ف اس سے ظاہر ہوتا ہی کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہی اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی
ولیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملون کو لکھا کہ دار الحرب مین کسی
مسلمان پر حد قائم نکرین۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور چونکہ یہ حکم بمشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہی بلکہ اجماع خود حجت ہی اور
ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد مین چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائین۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا
کہ دشمن کے سامنے ایسا نکرنا اس خیال سے ہی کہ ایسا نہو وہ دشمنون سے جا ملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیۃ او
زنی ذمی بحربیۃ یحد الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفۃ رح ولا یحد الحربی والحربیۃ وہو قول محمد رح فی الذمی یعنی اذا زنی
بحربیۃ فاما اذا زنی الحربی بذمیۃ لا یحدان عند محمد رح وہو قول ابی یوسف رح وقال ابی یوسف رح یحدون کلہم
وہو قولہ الاخر لابی یوسف رح ان المستامن التزم احکامنا مدۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمہا

مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل
لحاجة كالتجارة ونحوها فلم يصر من اهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع الى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به وانما
التزم من الحكم ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع في الانصاف يلتزم الانتصاف والقصاص
وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد رح وهو الفرق ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة
تابعة له على ما نذكره ان شاء الله تعالى فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في
حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة وتمكين البالغة من الصبي والمجنون
ولابي حنيفة رح فيه ان فعل الحربي المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرائع
على اصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان ونظير هذا الاختلاف
اذا زنى المكره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده وعند محمد رح لا تحد۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت
سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اُس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود
نہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہو یعنے جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
کا پہلا قول ہو پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کرکے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ جو حربی عورت یا مرد
امان لیکر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اُسنے التزام کر لیا کہ جبتک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھیریگا برابر ہمارے احکام کے موافق
عمل کریگا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہو اسی واسطے اگر وہ کسیکو زنا کی تہمت لگادے تو اسکو حد
قذف ماری جاتی ہو اور اگر کسیکو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہو پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف
شرابخواری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہو
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہو تو وہ دار الاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے
اُسکو قدرت ہوتی ہو کہ دار الحرب کو لوٹ جاوے اور اگر اُسکو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اُسکے قصاص میں قتل
مقصد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہو اور اگر سوائے انکے [illegible] کے حقوق ہیں
نہیں کیا جاتا ہو اور ہمارے احکام کا التزام اُسنے صرف اسی قدر کیا ہو کہ جس سے اسکا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے
کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھپر لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہو
جس سے بندوں کا حق متعلق ہو یعنے انصاف مقتضی ہو کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہو کہ اُسکو سزا دیجائے
لہذا حربی کو اُسکے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دیجائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہو تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہوگی
اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہو اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہو اور عورت اُسکے تابع ہو
چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے تو جب اصل یعنے مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اوسکے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
میں بھی ممتنع رہا یہ کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں یعنے حربیہ عورت کے حق میں حد ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُسکی اصل یعنی مرد
ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اسکی نظیر یہ ہو کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہونے سے مرد
سے حد ساقط نہیں ہوتی ہو اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
کی حد بھی ساقط ہو کیونکہ وہ تابع ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ جو حربی امان لیکر آیا اُسکا یہ فعل کرنا درحقیقت زنا ہو کیونکہ کافروں کو بھی
یہ حکم ہو کہ حرام نکریں اور یہی صحیح قول ہو اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور حربیہ کافرہ عورت نے اپنے اوپر

۴۶۷

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمیہ عورت میں ہے بخلاف طفل و مجنون کے
یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی- اور امام محمد کے نزدیک عورت کو بھی حد نہ
ہوگی ف- کیونکہ مرد مجبور ہے تو حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابع ہے تو اس سے بھی ساقط ہوگی- قال واذا زنى الصبي
او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعي رح يجب الحد عليها وهو رواية عن ابي يوسف رح
وان زنى صحيح بمجنونة او صغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع- اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
کیا جس نے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
اور یہی ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی
سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنی مجنونہ وغیرہ پر حد نہ ہوگی اور یہ اجماعی ہے ف- پس اختلاف فقط
اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی- لهما ان العذر من جانبها
لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كل منهما مؤاخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه
وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطيا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول
باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فيتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو
فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد- زفر و شافعی
وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی اور یہ اسواسطے ہے کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر ماخوذ ہیں اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں
اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے طور اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا
نام دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اسنے اپنے
اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اسنے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس
مرد کا ہے جسکو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اسکے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی- قال و
من اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يحد وهو قول زفر رح لان الزنا من
الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجي قائم
ظاهرا والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث
شبهة وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة رح وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان
لان المؤثر خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة
بالسلطان او بجماعة المسلمين ويمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه
الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا- اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اسکو قتل وغیرہ کا خوف دلایا یہاں تک
کہ اسنے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اسواسطے کہ مرد سے زنا جبھی
صادر ہوتا ہے کہ اسکا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اسنے بخواہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے
رجوع کرکے کہا کہ اسپر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں

تہ دوہو کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہو یعنی تقاضائے طبیعت ہوتا ہو نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہو پس شبہہ پیدا ہوگیا اور اگر اسکو سواے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابوحنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سواے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہو اسلیے کہ موثر تو خوف ہلاکت ہو اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا کیونکہ اسکو اختیار ہو کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانون کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اسکو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہوگی بخلاف سلطان کے کہ اسکا اکراہ مستمر ہو کیونکہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور ہتھیار اٹھانا سلطان پر نہیں ہو سکتا ہو تو سلطان و غیر سلطان مین فرق ہوگیا — ومن اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح تحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع — اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسون مین اس بات کا اقرار کیا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہو کہ نہیں بلکہ اسنے میرے ساتھ نکاح کیا ہو یا ایک عورت نے اسطرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہو کہ مین نے اسکے ساتھ نکاح کیا ہو تو مرد پر حد نہوگی بلکہ دونون صورتون مین اسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح مین صدق کا احتمال ہو اور نکاح ان دونون کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو انداز عورت کے شرافت ظاہر کرنے کو مہر واجب ہوا — ومن زنى بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحدة حكمها وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة فصار كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف فاعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه فانما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها حيث تجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورث شبهة — ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اسپر قیمت واجب ہوگی یعنی یہ نہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مرگئی کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک کا حکم مرتب ہوگا اور ابویوسف سے ایک روایت ہو کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہونا اسبات کا سبب ہو کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ مین بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور ابویوسف کہتے ہین کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہو جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہو اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ قیمت اسپر قتل کا تاوان ہو تو وہ موجب ملک نہیں ہو کیونکہ یہ خون کا عوض ہو اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو کلی مین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت مین ہو یعنی جیسے چور کو مال مسروقہ ہبہ کردیا یون ہی باندی کی ذات اسکی ملک مین آگئی اور اسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہو کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کرلیگئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت مین ظاہر نہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہوچکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہو کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کرکے اسکی ایک آنکھ اندھی کردی تو اسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ ایسی صورت مین اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہو تو شبہہ پیدا ہوگیا ف — یعنی پہلی صورت مین جب

مرگئی تو قابل ملکیت نہین ہی اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات مین ہوگی نہ اُسکی منفعت مین کیونکہ منفعت حاصل
کرنا کوئی باقی چیز نہین ہی بخلاف دوسری صورت کے کہ اُسمین کالی باندی باقی ہی - قال وکل شئی صنعہ الامام الذی لیس
فوقہ امام فلا حد علیہ الا القصاص فانہ یوخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالے واقامتہا الیہ لا الی غیرہ
ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لا یفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما بتمکینہ او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین
والقصاص والاموال منہا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ حکم سائر الحدود التی ہی حق اللہ تعالے
اور جو حرکت مسلمانون کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہین ہی تو اُسپر حد واجب نہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اُسپر کسی مسلمان کا
قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالون کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ حدود تو حق اللہ عز وجل ہین اور
حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار مین ہی دوسرے کے اختیار مین نہین ہی کیونکہ وہی اسیواسطے بنا ہی اور اُس سے یہ ممکن نہین کہ
اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہی بخلاف بندون کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہی وہ اپنا حق حاصل کریگا خواہ
اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانون کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کریگا اور قصاص و اموال اسی قسم
کے ہین یعنی حقوق العباد سے ہین اور رہی حد القذف (مثلا امام نے کسیکو زناکاری کی تہمت لگائی اور حد قذف مین جیسے حق شرع
ہی ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہی تو دونون مین سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا) علما نے جواب دیا کہ اسمین حق شرع غالب ہی اسلئے اسکا
حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگیا جو خالص حق الہی عز وجل ہین ف - اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے
ہین چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاوین - زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہی مگر اقرار صحیح ہو اور اُسوقت نشہ نہو اور مرد و عورت
مین سے کوئی دوسرے کی تکذیب نکرے یا اُسکا کذب ظاہر نہو اسطرح سے مرد کا آلہ تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈی یا ان نزدیک
ہوکر دخول کے قابل نہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہوگا کیونکہ شاید یہان
کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہی اور اگر نشہ مین زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہین ہی کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو ہان اگر
گواہون کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائیگا - اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار
انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہی - اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہی یونہی جو حدود خالص
اللہ تعالے کے واسطے ہین جیسے شرابخواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جاوے تو صحیح ہی - اگر
کسی پر رجم کا حکم ہوگیا پھر قبل رجم کے کسی نے قیدخانہ مین جاکے اُسکی آنکھ پھوڑ دی یا اُسکو قتل کر دیا تو اُسپر کچھ قصاص یا عوض نہین
ہی اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اُسنے ایسا کیا پس اگر عمدا ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی - اگر مریض
پر درے واجب ہون ولیکن اُسکی صحت سے مایوسی ہو تو صحت سے پہلے حد قائم کر دیجائے - الجز - رجم کے واسطے جو احصان شرط ہی
وہ چند باتون سے پورا ہوتا ہی اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اپنی منکوحہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ
دخول کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہی ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اُسکی منکوحہ دونون
بصفت احصان موجود ہون - ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اُسکا احصان باطل نہوا ہو - اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے
نکاح باقی رہنا شرط نہین ہی حتی کہ اگر اپنی عمر مین ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجرد ہی کی حالت مین کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائیگا
کتاب مین معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہی خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہی کہ اپنے مکاتب کی باندی
سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اُسنے تجارت مین کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولی نے وطی کی حالانکہ
اس غلام پر اسقدر قرضہ چڑھ گیا ہی کہ اُسکے مال و گردن سبکو محیط ہی یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت
دارالاسلام مین محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبرا کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

وطی کی جو مرتد ہونے سے اسپر حرام ہو گئی یا اسکے پسر بالغ کو اسنے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں وطی حرام ہو لیکن حد واجب نہوگی کیونکہ شبہہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعویٰ کرنا معتبر ہو اگرچہ اسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہوگی - اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعوےٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی حتی کہ دونون اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو شبہہ نہیں رہا اور حد ماری جائیگی - النہر - جلق لگانا حرام ہو اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہو دلیکن اسپر کوئی سزا واجب نہوگی - الجوہرہ - و - اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہوگی - ت - اور حق یہ ہو کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے نوکر رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہو - الفتح - اگر کسی شہر کے حاکم یا صاحب دار نے زنا کیا کہ اسپر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی - ت - و -

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہو - قال واذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا فى حد القذف خاصة - قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گذشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنے میں انکو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا - ت -) تو انکی گواہی قبول نہوگی سوائے خاص حد قذف کے ف - یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور انپر گواہی واجب نہیں تھی - م - وفى الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة - اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا ف - یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہو اسمین یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اسپر لازم ہوگی - پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہو چنانچہ شرابخواری میں تقادم یہ ہو کہ جب شراب پینے والے کے منھ سے شراب کی بدبو زائل ہوگئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہو کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گذر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہو - ت - و - اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں - القاضیخان - بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے - والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعى وهو يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار الذى هو احدى الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين الحسبتين من اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته ولعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا اثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادى نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع فى حقوق العباد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليست بشرط فيه لانه

حق الله تعالى على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد
ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة من المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم
التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتى لو هرب بعد ما ضرب
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود واختلفوا في
حد التقادم واشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوي رح وابو حنيفة رح
لم يقدر في ذلك وفوضه الى راي القاضي في كل عصر وعن محمد رح انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية
عن ابي حنيفة وابي يوسف رح وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم
لان المانع بعدهم عن الامام فلا تتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد رح وعندهما يقدر بزوال
الرائحة على ما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى - اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عز وجل ہین وہ دیر ہو جانے سے
باطل ہو جاتے ہین اور اسمین امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہین کہ جیسے بندون کے حقوق باطل نہین ہوتے ہین یہ بھی باطل نہونگے
اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہین یعنے اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہین اگر دیر گذر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو
اُسپر حد جاری کیجاتی ہے اسیطرح اگر گواہو نسے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتون مین
اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اسوجہ سے تھا
کہ اُسنے پردہ پوشی اختیار کی تو اسکے بعد اداے شہادت پر آمادہ ہونا یا تو دشمن کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اسکا باعث ہے تو
وہ اپنی گواہی مین متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہین تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو ہمکو یہان ایک امر یقینی معلوم ہے
کہ جس سے گواہی قبول نہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہین ہوتا تو حد زنا و شرابخواری و چوری خالص حق اللہ
عز وجل ہین حتی کہ بعد اقرار کے اُسنے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اسمین گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف مین
بندہ کا حق ہے کیونکہ اسمین بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اُس سے پھر جانا صحیح نہین ہے
اور بندون کے حقوق مین دیر ہو جانا کچھ مانع نہین ہوتا کیونکہ اسمین دعوی شرط ہے تو گواہی مین تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ
ہنوز دعوی نہ ہوا تھا تو گواہون کا فاسق ہونا لازم نہین آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعوی شرط نہین ہے
اسلیے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہان مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعوی شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے
کہ حد خالص حق اللہ عز وجل ہو (یعنے گواہی قبول نہونا بوجہ کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جسپر اطلاع نہین ہو سکتی تو حکم
کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد مین تہمت کا پایا جانا ضرور نہین ہے (جیسے سفر مین مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہو) اور
اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل مین لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اُس سے آگاہ کرے اور
جب اُسنے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہین اور گواہ پر آگاہ کرنا اسواسطے واجب ہے کہ جسکے یہان چوری
ہوئی اُسکو خود نہین معلوم کہ کسنے چوری کا مشاہدہ کیا تا کہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے
سے جیسے ابتدا مین گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے
حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد جاری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اُسپر باقی حد قائم
نہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ مین اُسکو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضا کے ہے یعنی جب تک قائم نہوئی گویا حکم قاضی پورا نہوا پھر تقادم
یعنی زمانہ دراز کی مقدار مین اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر مین اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے چنانچہ جامع صغیر مین کہا

بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم مین گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی راے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت مین مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہو کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہو اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہو اور یہی اصح ہو اور اسقدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہون کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہو اور اگر اتنی دوری ہو تو اُنکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اسقدر دور ہوتا ادا ے گواہی سے مانع ہو یعنی اُنھون نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد مین زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک یہی ایک ماہ ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہو کہ شرابخوار کے منھ کی بدبو جاتی رہے چنانچہ شرابخواری کے باب مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اُسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُسمین کچھ تہمت نہیں ہو جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ واذا شھدوا علی رجل انہ زنی بفلانۃ وفلانۃ غائبۃ فانہ یحد وان شھدوا انہ سرق من فلان وھو غائب لم یقطع والفرق ان بالغیبۃ ینعدم الدعوی وھی شرط فی السرقۃ دون الزنا وبالحضور یتوھم دعوی الشبہۃ ولا معتبر بالموھوم۔ اگر گواہون نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہین غائب ہو یعنی شہر مین موجود نہیں ہو تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہون نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اُسنے فلان کا مال چرایا ہو حالانکہ فلان شخص غائب ہو تو اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور دونون مسئلون مین فرق یہ ہو کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعوی نادارد ہوگا حالانکہ چوری مین دعوی شرط ہو اور زنا مین شرط نہیں ہو اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے مین یہ وہم ہو کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں ف تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہوگا بلکہ حد زنا جاری کیجائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعوی نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شھدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونھا لم یحد اور اگر گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہین ہین تو وہ حد نہیں مارا جائیگا لاحتمال انھا امرأتہ او امتہ بل ھو الظاھر۔ کیونکہ احتمال ہو کہ یہ عورت اُسکی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہی ف کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہو کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہین کریگا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہو تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اُسپر اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہوسکتی ہو۔ وان شھد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرھھا واخران انھا طاوعتہ درئ الحد عنھما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح وھو قول زفر رح وقالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقھما علی الموجب وتفرد احدھما بزیادۃ جنایۃ وھو الاکراہ بخلاف جانبھا لان طواعیتھا شرط تحقق الموجب فی حقھا ولم تثبت لاختلافھما ولہ انہ اختلف المشھود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بھما ولان شاھدی الطواعیۃ صارا قاذفین لھا وانما یسقط الحد عنھما بشھادۃ شاھدی الاکراہ لان زناء ھا مکرھۃ یسقط احصانھا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہو اور دوسرے دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونون سے حد دور کیجائیگی اور یہی زفر کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونون فریق گواہون کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہین اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہو کیونکہ اُسکا رضامند ہونا اُسپر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہو اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونون فریق مختلف ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ جس چیز کی گواہی دی اُسمین دونون نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہو جو مرد و عورت دونون کے ساتھ قائم ہوتا ہو تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونون طرح نہیں ہوسکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہوگئے (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا ثابت نہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت دونوں کے حق میں تہمت ہوگیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا بمجبوری زنا کرانا اُسکے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہوگئے۔ وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنے ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کیجائیگی کیونکہ فعل زنا جسکی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اسمیں زفر کا خلاف ہے۔

وان اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتدا ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جسنے آگے سے دیکھا اُسنے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جسنے پیچھے سے دیکھا اُسنے پچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔

وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين من غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اسنے فلاں عورت سے موضع نخیلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کیجائیگی پس مرد و عورت سے اسواسطے دور ہوگی کہ ہمکو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔

وان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهي بكر درئ الحد عنها وعنهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسألة ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه فلهذا سقط الحد عنها ولا يجب عليهم۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کیجائیگی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہوسکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہوئی۔ وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عميان او محدودون في قذف او احدهم عبد

او محدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لایثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وہم لیسوا
من اہل اداء الشہادۃ والعبد لیس باہل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء۔
اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہو
یا اُن میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذف مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی (زنبر ملیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہو وہ دعویٰ
کرے۔ م) اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
نہیں ثابت ہوتا ہو تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لایق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کی
کی لیاقت نہیں ہو تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہو ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ انمین سے
کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائینگے
وان شہدوا بذلک وہم فساق او ظہر انہم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اہل الاداء والتحمل وان کان
فی ادائہ نوع قصور لتہمۃ الفسق ولہذا لو قضی القاضی بشہادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادتہم شبہۃ
الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتہمۃ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحدان وسیاتی فیہ خلاف
الشافعی رح بناء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کالعبد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہو کہ گواہ بنکر
ادا کرے اگرچہ اُسکے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہو لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے
نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے
میں قصور رہا تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف
عنقریب آتا ہو اس بنا پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لایق گواہی نہیں ہو پس اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہو ف۔
پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حدوا لانہم
قذفۃ اذ لا حسبۃ عند نقصان العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار
کم ہو تو سبکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسواسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب
کیلیے گواہی نہیں ہوسکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہو۔ وان شہد
اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادتہم ثم وجد احدہم عبدا او محدودا فی قذف فانہم یحدون لانہم قذفۃ
اذ الشہود ثلثۃ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں
میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسیکو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
جبکہ تین ہی رہگئے۔ ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیتہ علی بیت المال وہذا عند ابی حنیفۃ رح
وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناہ اذا کان جرحہ وعلی ہذا الخلاف
اذا مات من الضرب وعلی ہذا اذا رجع الشہود لایضمنون عندہ وعندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادتہم
مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیرہ فیضاف الی شہادتہم فیضمنون
بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانہ ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وہو عامل للمسلمین فتجب الغرامۃ
فی مالہم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفۃ رح ان الواجب ہو الجلد وہو ضرب مولم غیر جارح ولا مہلک فلا یقع
جارحا ظاہرا الا لمعنی فی الضارب وہو قلۃ ہدایتہ فاقتصر علیہ الا انہ لایجب علیہ الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسواسطے کہ حکم قضا کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہوگئی تو گواہی فسخ نہوگی مگر ان کے حق میں جنہوں نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اُسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مارنا بمنزلہ حکم قضا کے ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قضا سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہوگئی اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سب کو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہے کہ اسکے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائیگی - فان کانوا خمسۃ فرجع احدہم فلا شیء علیہم لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وہو شہادۃ الاربع - اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو کسی پر کچھ لازم نہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے - فان رجع آخر حدا وغرما ربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف - پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہونگے لیکن حد تو اسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہم بیان کر چکے (یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہوگیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے) اور چوتھائی کا ضامن ہونا تو اسواسطے ہے کہ باقی تین کی گواہی پر تین چوتھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اسکا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور ہے - وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رح معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف و محمد رح علی بیت المال و قیل ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وہذا اذا اخبروا بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں پس اُسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرجوم کی دیت انہیں لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرجوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہمنے گواہوں کا حال جانکر عمداً انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف و عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا کہ جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کارآمد ہو جائیگی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا بخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جبھی ہے

ہو کہ مزکین نے اُنکے آزاد و مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر اُنھوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہونگے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے - ولاضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامھم شہادۃ ولایحدون حد القذف لانھم قذفوا حیا وقد مات فلا یورث عنہ - اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ اُنکا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو اُنکا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہوگیا و لیکن اُنکو حد قذف اسواسطے نہیں ماری جائیگی کہ اُنھوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اُس سے میراث نہیں چھوٹے گی - واذا شھد اربعۃ علی رجل بالزنا فامر القاضی برجمہ فضرب رجل عنقہ ثم وجد الشہود عبیدا فعلی القاتل الدیۃ وفی القیاس یجب القصاص لانہ قتل نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القضاء صحیح ظاہرا وقت القتل فاورث شبہۃ بخلاف ما اذا قتلہ قبل القضاء لان الشہادۃ لم تصر حجۃ بعد ولانہ ظنہ مباح الدم معتمدا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربیا وعلیہ علامتھم و یجب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد والعواقل لاتعقل العمد ویجب ذلک فی ثلث سنین لانہ وجب بنفس القتل - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اُسکے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحسانًا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اُسنے بے قصور جان کو ناحق قتل کرڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اُسنے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اسکے اگر حکم قاضی سے پہلے اُسنے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان کی ہے کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جانا تھا اور ایک دلیل سے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا اور حالیکہ اُسپر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اُٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے - وان رجم ثم وجدوا عبیدا فالدیۃ علی بیت المال لانہ امتثل امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ یجب الدیۃ فی بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب عنقہ لانہ لم یاتمر امرہ - اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے اُسکی گردن ماردی ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی - واذا شھدوا علی رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شہادتھم لانہ یباح النظر لھم ضرورۃ تحمل الشہادۃ فاشبہ الطبیب والقابلۃ - اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہمنے عمدًا دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اُٹھانے کی ضرورت سے اُنکو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے ف لیکن اگر اُنھوں نے کہا کہ ہمنے اپنے مزے کے واسطے عمدًا دیکھا تو گواہی قبول نہوگی کیونکہ فاسق ہیں - الفتح - واذا شھد اربعۃ علی رجل بالزنا فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانہ یرجم معناہ ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحکم بثبات النسب منہ حکم بالدخول علیہ ولہذا لو طلقہا یعقب الرجعۃ والاحصان یثبت بمثلہ - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُسنے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اُسکی زوجہ ہے جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہے تو اُسکو رجم کیا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اُسکا قول قبول نہوگا کیونکہ جب اُس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے پیچھے رجعت کا اختیار ہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا - فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل

عن الاقامة مخالفة الغير امته پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہوگا اور بیت المال پر بھی نہوگا
اور اگر وہ سنگسار کرکے مار ڈالا گیا ہو تو اسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہی (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا
اتفاق ہی) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہی کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آ گئے ہوں اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مرگیا تو بھی
یہی اختلاف ہی یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہی اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہی وعلی ہذا اگر گواہوں نے
رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہونگے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہونگے یعنی زخم کا جرمانہ دینگے اور
اگر اس سے مرگیا تو دیت دینگے اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ان گواہوں کی گواہی سے اُسپر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر
واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہی تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہی تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انھیں کی گواہی
کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہونگے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب
ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہوکر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہی تو اسکا تاوان تمام
مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی اور امام
ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہی جو زخمی کرنے والی یا ہلاک کرنے والی
نہیں ہی تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جاوے یعنی اُسکے مارنے کا ڈھنگ
اچھی طرح نہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہوں پر نہ آویگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہوگی یہی صحیح قول
ہی تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نکریں - وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد
لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها - اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر ایک مرد پر زنا
کرنے کی بابت گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اسمیں زیادہ شبہ ہی اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت
نہیں ہی ف - اسکی صورت یہ ہی کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اون گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو
گواہ کیا پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں
شبہہ ہی کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال
ہی کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم و بیش کردیا ہو پس اسمیں شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اُٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہی تو
رد کردی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی - فان جاء الاولون فشهدوا على
المعاينة في ذلك المكان لم يحد ايضا معناه شهدوا على ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد ردت من وجه برد
شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم في الاداء والتحميل ولا يحد الشهود لان عددهم متكامل
وامتناع الحد عن المشهود عليه لنوع شبهة وهي كافية لدرء الحد لا لايجابه - پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے آکر اسی
مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی اور اُس مقام کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو
اسکی وجہ یہ ہی کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اسطرح کہ اسی حادثہ میں انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ
گواہی کو اُٹھانے اور ادا کرنے میں انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہیں اور پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائیگی نہ اصول
کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہی اور جسپر انھوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہی اور یہ شبہہ ایسا ہی
کہ حد دور کرنے کو کافی ہی مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں ہی - واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فرجم
فكلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلاثة ارباع الحق فيكون

المائت بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعی رح یجب القتل دون المال بناء علی اصله فی شهود القصاص وسنبینه فی الدیات ان شاء الله تعالے واما الحد فمذهب علمائنا الثلثة رح وقال زفر رح لا یحد لانه ان کان الراجع قاذف حی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فهو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذلک شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فیجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجة فینفسخ ما ینبنی علیه وهو القضاء فی حقه فلا یورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غیره لانه غیر محصن فی حق غیره لقیام القضاء فی حقه۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا بس ضمان کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے یعنی تین گواہ تو انکے ساتھ تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اسپر مال واجب نہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا برانکی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے کہ بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا ع م اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حد بھی نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اسکے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اسکے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اسوقت ہو جاتی ہے جب اپنے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگانا ٹھہرائی جائیگی اور جب زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اسکے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہوگا بخلاف اسکے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اسکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن نہیں ہے کیونکہ اسکے لیے قاضی کا حکم برابر قائم ہے ف امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جاتا اسوقت ہوگا کہ اسنے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جسپر گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اسکی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مرجوم کی زندگی میں قذف ٹھہرا تو اسکے مرنے سے حد قذف ساقط ہوگئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اسکے رجم ہو جانے کے بعد قذف ٹھہرا تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے لیکن جب اس گواہ نے پھر کر کہا کہ زنا نہیں ہوا تو قاضی کا حکم قائم نہ رہا تو اسکو زانی کہنا تہمت ہوگئی لیکن حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہوگیا تو اسکو حد قذف بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گویا اس نے اپنے ہی زعم کے موافق محصن کو تہمت لگائی اسلئے کہ قاضی کا حکم رجم باطل ہے بخلاف اسکے اگر کسی دوسرے نے اسکو زنا کی تہمت لگائی تو اسکے حق میں قاضی کا حکم قائم ہے تو اسپر قذف ثابت نہوگا الخ۔ فان لم یحد المشهود علیه حتی رجع واحد منهم حدوا جمیعا وسقط الحد عن المشهود علیه وقال محمد رح یحد الراجع خاصة لان الشهادة تأکدت بالقضاء فلا تنفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع بعد الامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولهذا سقط الحد عن المشهود علیه ولو رجع احد منهم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفر رح یحد الراجع خاصة لانه لا یصدق علی غیره ولنا ان کلامهم قذف فی الاصل وانما یصیر شهادة باتصال القضاء به فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حد قذف ساقط

وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعي رح فالشافعي مر على اصله ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر رح
يقول انه شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء
فيه فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا فلا تقبل لما ذكرنا ولنا ان الاحصان
عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في
غير هذه الحالة بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرر به المسلم
پھر اگر اسکی زوجہ کی اُس سے اولاد نہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتون نے اُسپر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائیگا اسمین زفر و
شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ مین عورتون کی گواہی مقبول نہین اور زفر کہتے
ہین کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی مین ہے یعنے احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ ہی زنا زیادہ سخت
ہوجاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہوگیا تو چاہیئے کہ زنا مین عورتون کی گواہی قبول نہین
ہے ویسے ہی احصان مین عورتون کی گواہی قبول نہوگی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیون نے اسبات
ذمی پر گواہی دی کہ اسنے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان
تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتین اسکو زنا سے روکتی ہین تو احصان یعنی علت نہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے ان گواہون نے
سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنے سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتون نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک
عورت سے نکاح کرکے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہان قبول ہوگی بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا
کیونکہ وہان آزادی انھین دونون گواہون سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسواسطے ثابت نہوگا کہ وہ مسلمان اس
منکر ہوگا یا ضرر اُٹھاویگا ف اور ضرر یہ کہ اُسپر پوری حد قائم کیجائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق مین اسطرح واقع ہو
کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہونچے تو قبول نہین ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہین ہوتی ہے ع — قال وان رجع شهود الاحصان
لا يضمنون عندنا خلافا لزفر وهو فرع ما تقدم — اور اگر احصان کے گواہون نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن
نہونگے اور زفر کے نزدیک ضامن ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے

باب حد الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد مین ہے — ومن شرب الخمر فاخذ وريحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود
عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه
قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه — جس شخص نے شراب پی یعنے وہ خمر جو قرآن مین مذکور ہے پھر وہ
پکڑا گیا حالانکہ اُسکی بدبو موجود ہے یا لوگ اُسکو نشہ کی حالت مین پکڑ لائے پھر گواہون نے اُسپر شراب پینے کی گواہی دی تو اُسپر شراب خواری کی
حد یعنے اسی درے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسنے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب خواری کا جرم ثابت
ہوا حالانکہ وقت مین دیر نہین ہوئی ہے (اور شراب خمر مین بیہوشی شرط نہین بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی — م) اور اصل
اسمین یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو ف پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو
پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کر دو — رواه ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ پس چوتھی بار
قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت مین مصرح ہے اور اسی کے مانند
معاویہ سے مرفوع روایت ہے — رواه احمد والاربعہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ و حدیث ابن عمر بروایت

ابوداود ونسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہو کہ ایک شخص لایا گیا جسنے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہو رواہ ابوداود
بالجملہ علماء سلف وخلف نے اتفاق کیا ہو کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو وہ مرتد
ہو نے کے قتل کیا جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ شراب خواری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہو اور اپنی خوشی
سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جتنی حد تک پیوے نشہ آ جاوے [illegible]
ہو گیا ہو بشرطیکہ اسکے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دار الاسلام میں موجود ہو اور وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ
دیر نہوئی ہو اور اسمیں دیر ہونے کی مقدار یہ ہو کہ اسکی بو زائل ہو جاوے [illegible] میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا
مشکل ہو فافہم۔ م۔ فان اقرّ بعد ذہاب رائحتہا لم یحد عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللّٰہ وقال محمد رحمہ اللّٰہ یحد وکذا اذا
اذا شہدوا علیہ بعد ما ذہب ریحہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللّٰہ وقال محمد رحمہ اللّٰہ یحد فالتقادم یمنع قبول الشہادۃ
بالاتفاق غیر انہ مقدر بالزمان عندہ اعتبارا بحد الزنا وہذا لان التاخیر یتحقق بمضی الزمان والرائحۃ قد
تکون من غیرہ کما قیل شعر یقولون لی انکہ شربت مدامۃ فقلت لہم لا بل اکلت السفرجلا وعندہما
یقدر بزوال الرائحۃ لقول ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ فان وجدتم رائحۃ الخمر فاجلدوہ ولان قیام الاثر من اقوی
دلالۃ علی القرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتبارہ والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل
وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار فالتقادم لا یبطلہ عند محمد رحمہ اللّٰہ کما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ وعندہما
لا یقام الحد الا عند قیام الرائحۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ رضی اللّٰہ عنہم ولا اجماع الا برأی ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ
وقد شرط قیام الرائحۃ علی ما روینا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اسنے اقرار کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی اسیطرح اگر گواہوں نے بدبو جاتے رہنے کے بعد اسپر گواہی دی تو بھی
امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہو کہ نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جاننا چاہیے کہ
دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہو لیکن اتنا فرق ہو کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا اندازہ زمانہ سے
حد زنا کی طرح ایک ماہ ہو کیونکہ تاخیر تو زمانہ گذرنے سے ہوتی ہو اور بدبو سواے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہو جیسے
کسی شاعر نے کہا شعر مجھے کہتے ہیں تو نے پی ہو شراب ٭ نہیں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب کہا یا ہے ٭ اور امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہو اسلیے کہ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں
فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبد الرزاق وابو یعلی نحوہ وسنادہ صحیح)
اور اسلیے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہو اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جبھی ہوگا کہ اثر سے
اندازہ ممکن نہو اور سیب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچاننے والے کو ممکن ہو اور مشتبہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہو اب رہا
یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اسمیں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہو جیسے حد زنا میں ہو چنانچہ اسکی تقریر
اوپر گذری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کیجائیگی مگر جبھی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا
ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہو اور اجماع جبھی ہوگا کہ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی راے شامل کیجاے اور
عبد اللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہو جیسا کہ ہمنے اوپر روایت کیا مصنف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت
ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ
عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ کیا تو شراب پیتا اور قرآن اُلٹی کرتا جھٹلاتا ہو پس اسکو حد ماری۔ رواہ البخاری ومسلم

اور دوسری روایت مین ہی کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت مین حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سونگھو
پس لوگون نے سونگھکر بدبو پائی پس آپ نے اسکو قید خانہ بھیجدیا دوسرے روز نکلوا کر اسکو درے مارے حالانکہ اسکے اسناد مین
ایک راوی یحیی الجابر جسمین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد الحنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہی یعنی اسکا
حال معلوم نہین ہی چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحیی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ ایک پرندہ تھا اڑ گیا ہی لوگون
لوگون نے اسکے یہ معنی لیے کہ اسکا حال کچھ معلوم نہین ہی ولیکن جو اہر منیفہ مین مسند حارثی سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ
نے یحیی الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ ہمین سے ایک اعرابی ہمارے یہان آگئے تھے اس بیان سے معلوم ہوا کہ
کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہی یعنی ایک بزرگ ہمارے یہان آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے - فان اخذه
الشهود وريحها يوجد منه او سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد
في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم في مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روي
ان عمر رضي الله عنه اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ وسنبين الكلام في حد السكر ومقدار حده الذي يستحق عليه ان شاء
الله تعالى - پھر اگر شرابی کو گواہون نے گرفتار کیا اور بو سے شراب اس سے پائی جاتی ہی یا وہ نشہ مین ہی پھر اسکو اس
شہر سے لیکر دوسرے شہر مین چلے جہان امام ہی پھر امام تک پہونچنے سے پہلا اسکے منہ کی بدبو جاتی رہی تو بالاتفاق سب اماموں
کے قول مین حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہی جیسے حد زنا مین دوری مسافت سے گواہی دینے مین دیر ہوگئی اور
گواہ کو ایسی صورت مین تہمت نہین کرتے ہین - اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ مین ہو جاوے اسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دار قطنی نے
اپنی سنن مین روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ مین تھا اور ہم نشہ کی حد اور
مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - ولا حد على من وجد منه ريح الخمر او تقياها لان الرائحة
محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار فلا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر
من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد - اور اگر گواہون نے اسکو شراب
پیتے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اسنے شراب قے کردی تو اسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ بو مین احتمال ہی یعنی
شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہی
تو نشہ والے مست کو حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ یہ بات معلوم ہو جاے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ مین ہوا اور اپنے اسکو
خوشی سے پیا ہی کیونکہ مباح سے نشہ ہونا حد کو واجب نہین کرتا ہی جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ ہو
ہوگیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کرکے پلایا گیا اسپر حد واجب نہین ہی - ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار
پھر مست کو ایسی حالت مین حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ اس سے نشہ زائل ہو جاے تاکہ مار کا جو مقصود ہی وہ حاصل ہو یعنی آئندہ
کے لیے وہ زجر قبول کرے - وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رض يفرق على بدنه كما في حد الزنا
على ما مر ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد رح انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا
اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا - اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی درے ہین کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا ہی یہ کوڑے اسکے بدن پر متفرق مارے جائین جیسا حد زنا مین ہوتا ہی چنانچہ اسکا بیان گذرا اور مشہور روایت
مین اسکے کپڑے اتارے جائین اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہی کہ کپڑے نہین اتارے جائینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف
ہی اسواسطے کہ اسمین نص وارد نہین ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہی کہ ہمنے ایک بار تخفیف ظاہر کردی پس دوبارہ ہم
اعتبار نہین کرینگے ف - حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہو یعنی صرف ایک قطرہ پینے سے ہوا تو اسپر حد واجب ہی اور نبیذ

وغیرہ دوسری چیزون مین نشہ معتبر ہی لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہین اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہی کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اُتارے جائین۔ وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ مین ہونے والا کوئی غلام ہو تو اُسکی حد چالیس درے ہین کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہی۔ ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالے۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ مین ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق الٰہی ہی۔ ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسف رح انہ یشترط الاقرار مرتین وہو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ہناک ان شاء اللہ تعالی۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی مسکر کا پینا دو گواہون کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہوجاتا ہی اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ دو بار اقرار دو مجلسون مین شرط ہی اور یہ اختلاف نظیر اُس اختلاف کی ہی جو چوری کے اقرار مین ہی اور اُسکو ہم سرقہ کے باب مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان۔ اور شرابخواری کی حد مین مردون کے ساتھ عورتون کی گواہی قبول نہین کیونکہ عورتون کی گواہی مین بدل ہونے کا شبہہ ہی اور بھول چوک کی تہمت ہی۔ والسکران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ہو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاہا درءا للحد ونہایۃ السکر ان یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شئ وشئ وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رح یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ۔ اور مست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہی کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نکرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہی جو ہذیانات بکے اور جسکا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف مین اسی کو مست کہتے ہین اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہین (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہی کیونکہ امام رح کی دلیل ضعیف ہی۔ مف۔) اور امام کی دلیل یہ ہی کہ حدود کے اسباب مین کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہی تاکہ حد دور ہو اور انتہاے نشہ یہ ہی کہ سرور یہانتک عقل پر غالب ہو کہ اُسکو دو چیزون مین امتیاز باقی نرہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہین ہی اور شراب کے سواے دوسری مسکرات مین حرام ہونے کے بارے مین وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان واختلاط کلام ہو جاوے اسی کو تینون امامون نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہی اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ مین اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہین یعنی نشہ کا اثر اسکی رفتار وحرکات و ہاتھ پاؤن مین ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگون مین متفاوت ہوتی ہی تو اسکا اعتبار کرنیکے کچھ معنی نہین ہین ف۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہی کہ باوجود نشہ کے اُسکی حرکات مین تغیر نہین ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہی کہ بدون نشہ کے ہوش مین جھومتا اور لڑکھڑاتا ہی۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سواے شراب کے دیگر مسکرات مین جب تک نشہ نہو پینا حرام نہین ہی پس اگر تین پیالہ تک اُسکو نشہ نہوا تو یہ مباح ہی اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہی اور نشہ ہونے سے یہان بالاتفاق یہ مراد ہی کہ اُسکا کلام ہذیانات ومختلط ہو لیکن مصنف نے زائد کلام ایسا بڑھانا چاہیے اور اگر کم مقدار کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ مین مست نہین ہی۔ البحر۔ بھنگ وچرس وافیون حرام ہی لیکن خمر سے اسکی حرمت کم ہی اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہی کہ بھنگ مباح ہی کیونکہ وہ گھاس ہی لیکن اُس سے نشہ مین ہونا حرام ہی۔ النہر عن الغایۃ۔ م۔ مین کہتا ہون کہ یہ چیزین مسکر ہین کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہی اور افیون وچرس سرد وخشک ہین یہین انکی حرمت بوجہ تخدیر وتفتیر کے ہی یعنے اعضا کو بحس کرنا اور حواس مین فتور ڈالنا بدلیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر ومخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہوگئی تو اُسکو حلال نہین ہی کہ اسی پر قائم رہے لیکن اگر ایکبارگی چھوڑنے مین ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اُسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہانتک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب مین افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مضائقہ نہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ مین کوئی شخص مرتد ہوگیا تو صحیح نہین ہی اور اُسکی زوجہ اُسپر حرام نہوگی۔ ت۔ ولا یحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ۔ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسکے اقرار مین جھوٹ کا زیادہ احتمال ہی تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہی بخلاف حد قذف کے کیونکہ اُسمین بندہ کا حق متعلق ہی اور اُسمین جو مست نشہ ہو اور جو ہوش مین ہو دونون برابر ہین تاکہ نشہ اپنی سزا کو پہونچے جیسے اُسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اُسپر نافذ کیے جاتے ہین لیکن اگر مست نشہ مرتد ہوگیا تو اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہی تو نشہ کے ساتھ ہین اسکا تحقق نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہی اور ظاہر الروایۃ مین مرتد ہو جائیگا ف۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑکر قول اول مختار ہی۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان مین ہی۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہی۔ الفتح۔ اور اگر ایسے غیر محصن کو تہمت کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہو تو یہ صغیرہ گناہ ہی۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وہو اشتراط اربعۃ من الشہداء اذ ہو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنے درحقیقت شرع مین وہ زانی نہین ہی بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اُسکو حد قذف کے اسّی دُرّے ماریگا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتون کو رمی کرتے ہین پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہین لاسکے تو اُنکو اسّی دُرّے مارو اور کبھی اُنکی گواہی قبول نکرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت مین رمی سے زنا مراد ہی اور نص مین اسکی جانب اشارہ ہی اور وہ اسطرح کہ چار گواہون کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہین اور یہان دو شرطین لگائین ایک یہ کہ جسکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم وعار دور ہونے کی راہ سے اُسی کا حق ہی دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت مین محصنات کی قید ہی ف۔ اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برأت وحی قرآن مین نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر آیات سنائین اور جبر

آخر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائیگی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا۔ ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیجائیگی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اسکی پوستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اتار لیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکی چوٹ کا اثر نہیں پہنچیگا۔ وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالی فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منہما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالی کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عفیف نہو اسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وہذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ اسوقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزاد مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اسکی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ اور اگر اسکی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوسکے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولی کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبا لہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابہتہ اباہ فی اسباب المروۃ۔ جس نے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے کہ گویا کہ مروت و مروت میں تو اپنے باپ کے مثل نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اسکے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ مجازا کبھی دادا کی طرف نسبت کیجاتی ہے۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اسکی ماں محصنہ مری ہو

پس بیٹے نے حد قذف کا دعوی کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُسنے ایک محصنہ عورت کو اُسکے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا
ف۔ بخلاف اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہوجاتی۔ العنایہ۔ ولا یطالب بحد القذف للمیت
الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وہو الوالد والولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متناولا لہ
معنی وعند الشافعی رح یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا
ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولہذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد
البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر رح۔ اور میت کے واسطے حد قذف
کا مطالبہ کوئی نہیں کرسکتا سوائے اُس شخص کے جسکے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہوا اور وہ باپ و فرزند ہیں یعنی
اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے
بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو
مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ اُنکے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اُسکے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُسنے میت کو قتل کیا ہو اُسکو حد قذف
کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے
اور اسمیں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُسکی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
پہونچتا ہے اور اسمیں زفر رح کا اختلاف ہے۔ واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا
لزفر ہو یقول القذف یتناولہ معنی لرجوع العار الیہ ولیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولا لہ
صورۃ ومعنی ولنا انہ عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع
تعییرا علی الکمال ثم یرجع ہذا التعییر الکامل الی ولدہ والکفر لا ینافی اہلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف
نفسہ لانہ لم یوجد التعییر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
محصن ہو تو اُسکے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمیں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت
فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اُسکی طرف رجوع ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہوگیا کہ
گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُسکو شامل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اسطرح عار دلائی کہ اُسکے
محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کریگا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے
اُسکا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُسکے فرزند کی جانب رجوع کریگی پس فرزند مطالبہ حد کا
مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اسکے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
اپنا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اسکو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اسمیں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت
دی گئی ہے۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امہ الحرۃ ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امہ الحرۃ
المسلمۃ لان المولی لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید بعبدہ
ولو کان لہا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع۔ اگر غلام کے مولی نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا
یا باپ نے بیٹے کی آزاد و مسلمان ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولی کو بسبب اپنے غلام کے عذاب
نہیں کیا جائیگا اور اسیطرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں
کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُسکو مطالبہ کا

اختیار ہی کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہی اور روکنے والی چیز ندارد ہی ف لیکن یہ حکم دنیاوی ہی اور آخرت مین اگر جھوٹی تہمت
لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا چنانچہ حدیث ابوہریرہ مین ہی کہ جسنے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے
روز اُسپر حد قائم کیجائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف
بطل الحد وقال الشافعی رح لایبطل ولو مات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا لہ بناء علی انہ
یورث عندہ وعندنا لا یورث ولاخلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانہ شرع لدفع العار عن المقذوف
وہو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجہ حق العبد ثم انہ شرع زاجرا ومنہ سمی حدا والمقصود من شرع
الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وہذا آیۃ حق الشرع وبکل ذلک تشہد الاحکام واذا تعارضت الجہتان
فالشافعی رح مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب
حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرعیا بہ ولا کذلک عکسہ لانہ لا ولایۃ للعبد فی
استیفاء حقوق الشرع الا نیابۃ وہذا ہو الاصل المشہور الذی تتخرج علیہ الفروع المختلفۃ فیہا منہا الارث
اذ الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنہا العفو فانہ لایصح عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنہا انہ
لایجوز الاعتیاض عنہ ویجری فیہ التداخل وعندہ لایجری وعن ابی یوسف رح فی العفو مثل قول الشافعی رح
ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مرگیا
تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہین ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک
باقی حد باطل ہوجائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بنا پر کہ حد قذف اُنکے نزدیک میراث ہوجاتی ہی اور ہمارے نزدیک میراث
نہین ہوتی اور اسمین کچھ خلاف نہین کہ حد قذف مین ایک حق شرع ہی اور دوسرا حق بندہ ہی کیونکہ حد قذف اسواسطے مشروع
ہی کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاصکر اس سے نفع اُٹھاتا ہی پس اس راہ سے اُسمین بندہ کا حق ہی پھر وہ اسواسطے
بھی مشروع ہی کہ لوگون کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُسکا حد نام رکھا گیا ہی اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے
مقصود یہ ہی کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہی اور ان دونون مین سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام
شاہد ہین اور جب دونون طرفین متعارض ہوئین تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہو تاکہ
بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہی اور شرع محتاج نہین ہی اور ہمنے اس جانب میل کیا کہ اسمین حق
شرع غالب ہی کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہی اُسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالی ہی تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت رہی
اور اسکے برعکس نہین ہی کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے مین کوئی ولایت نہین ہی مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہی
جسپر ہمارے اور شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہین از انجملہ یہ کہ بندون کے حقوق مین میراث جاری ہوتی ہی اور
حقوق شرع مین جاری نہین ہوتی یعنے حد قذف مین بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین ہوگی اور از انجملہ عفو
ہی کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہین صحیح ہی یعنے بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہی اور از انجملہ
یہ ہی کہ قذف کا عوض لینا جائز نہین ہی یعنے ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ حق الٰہی غالب ہی اور اسمین تداخل جاری
ہوگا یعنی اگر کئی آدمیون کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہین ہوگا اور عفو کی
صورت مین ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہی اور ہمارے اصحاب حنفیہ مین سے بعض نے کہا کہ اسمین بندہ کا حق
غالب ہی اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہی ف اور اسی پر عامہ مشائخ ہین۔ النہایہ۔ ومن اقر
بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقا فیکذبہ فی الرجوع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانہ لامکذب لہ

له فيه — اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول نہوگا کیونکہ اسمیں مقذوف کا
حق متعلق ہو گیا تو وہ پھرنے میں اسکی تکذیب کریگا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اسکے اقرار سے پھرنے
میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربي يا نبطي لم يحد لانه يراد به التشبيه في الاخلاق او عدم الفصاحة
وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے
بد اخلاقی میں یا فصیح نہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے
تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بد اخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه
يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ
او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنیوالا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جوانمردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ
آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ذکر ہے — یعنی جیسے آسمانی پانی سب جگہ اور کثرت سے برستا ہے اسی طرح اس شخص کا
للہ خالص دینی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث در بارۂ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی
والدہ ہاجرہ کے روایت کی کہ کہا کہ فهذه امكم يا بني ماء السماء یعنی اے آسمانی پانی کے اولاد یہی تمھاری والدہ ہے۔ رواہ البخاری
اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت کے — وان نسبه الى عمه او خاله او الى زوج امه فليس بقاذف
لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق
واسماعيل كان عماله والثاني لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للتربية۔ اگر کسی کو اسکے چچا یا ماموں یا ماں کے
شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اسکو اسکے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں
میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق
یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کرینگے آپکے پروردگار اور آپکے باپوں ابراہیم و اسماعیل
و اسحاق کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ
حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (ولیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جسکا والد زندہ نہو تو ماموں
اسکا والد ہے۔ از عینی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال يا زانئ في الجبل وقال
عنيت صعود الجبل حد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة
قالت امرأة من العرب ع وارق الى الخيرات زنأ في الجبل ٭ وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل
في الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة
مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زاني او زنأت وذكر الجبل انما يعين الصعود مرادا اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل
فيه ولو قال زنأت على الجبل قيل لا يحد لما قلنا وقيل يحد للمعنى الذي ذكرناه۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان
میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت
چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زناکاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا — وارق الی الخیرات
زنأ فی الجبل — یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا
مراد ہے اور پہاڑ میں زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنأت بالالف کی طرح زنأت ہمزہ بھی فعل
فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کر لیتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ

کی حالت یعنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہی بمنزلہ اسکے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہی اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جیسا چڑھائی کے معنے مراد ہونا متعین کریگا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہی - اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہین ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہین یعنے تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہین یعنے مراد یہ کہ تونے پہاڑ مین زنا کیا - ومن قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانہما یحدان معناہ لا بل انت زان اذ ہی کلمۃ عطف یستدرک بہا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی - اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسنے جواب دیا کہ نہین بلکہ تو ہی تو ان دونون کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہین کہ نہین بلکہ تو زانی ہی اسواسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہی جس سے غلطی سابق رفع کیجاتی ہی تو اول کلام مین جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے مین مذکور ہو جائیگی - ومن قال لامرأتہ یا زانیۃ فقالت لا بل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفہا یوجب الحد وفی البداءۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باہل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد - اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہین بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونون مین لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ شوہر اور زوجہ دونون باہم تہمت لگانے والے ہین اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہی اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہی اور عورت پر پہلے حد مارنے مین لعان ساقط ہو جاتا ہی کیونکہ جو قذف مین حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہین رکھتا ہی اور پہلے لعان کرنے مین حد قذف باطل نہین ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی مین ہی ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاہ وانعدامہ منہ ویحتمل انہا ارادت زنای ما کان معہ بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منہا فجاء ما قلنا - اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب مین کہا کہ ہاں مین نے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکے معنی یہ ہین کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو اُسکے جواب مین اُسنے کہا کہ مین نے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونون مین سے ہر ایک مین شک پڑگیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو اس صورت مین حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہین پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد ہو کہ میرا زنا یہی وطی ہی جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ مین نے سوا تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہین دیا ہی اور ایسی حالت مین یہی مراد ہوتی ہی اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہین پایا گیا پس جب دونون احتمال ہین تو وہی نکلا جو ہمنے بیان کیا ہی کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا - ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن - اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُسپر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب لازم ہوگیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کریگا - وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل - اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہی تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اُسنے اپنے آپکو

جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون
گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا اور اصل اسمین حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مٹا یعنے مرد نے اپنے آپ کو
جھوٹا بتلایا تو اصل یعنے حد قذف پر عمل ہوگا - والولد ولده في الوجهين لاقراره به سابقا او لاحقا واللعان يصح
بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد - اور بچہ دونوں صورتوں میں اسکا بچہ ہوگا کیونکہ اُسنے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے - وان قال ليس بابني ولا
بابنك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا - اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا
بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگا کیونکہ اُسنے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے - ومن قذف
امرأة ومعها اولاد لا يعرف لهم اب او قذف الملاعنة بولد والولد حي او قذفها بعد موت الولد فلا حد عليه لقيام
امارة الزنا منها وهي ولادة ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا اليها وهي شرط الاحصان - اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگایا جسکے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جنکا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اُسنے ایسی عورت کو قذف کیا جسنے اپنے شوہر سے
اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنے ایسا بچہ جنا جسکا باپ نہیں ہے پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو - ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارة الزنا - اور اگر ایسی
عورت کو قذف کیا جسنے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے - اگر کہا جاوے
کہ عورت کے حق میں لعان بجاے حد زنا کے ہے اور جبکہ اسکو حد زنا ماری گئی ہو تو اُسکے قاذف پر حد نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ عورت کے
حق میں لعان بجاے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے - قال ومن وطئ وطيا حراما
في غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهي شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فيه ان من وطئ
وطيا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطي المحرم لعينه وان كان محرما لغيره يحد لانه ليس بزنا فالوطي
في غير الملك من كل وجه او من وجه حرام لعينه وكذا الوطي في الملك والحرمة مؤبدة فان كانت الحرمة مؤقتة فالحرمة
لغيره وابو حنيفة رح يشترط ان تكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحديث المشهور لتكون ثابتة من غير تردد -
جسنے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اُسکے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہے اور اسلیے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جسنے ایسی وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہے تو اسکے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خالی
کسی وجہ سے حرام ہو تو اسکے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو [illegible] یا ام ولد یا
ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک یمین سے متمتع ہونے مقصود
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت ابدی اور ہمیشہ دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کہ یا کافر او یا [illegible] او یا
حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت [illegible] غایۃ فی
یا حدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیانہا الی الاتمام - اور اسی طرح اگر کسی مسلمان
وطی جارية مشتركة بينه وبين آخر فلا حد عليه لانعدام الملك من وجه - بیان یہ کہ جسنے ایسی [illegible] کیونکہ اُسنے مسلمان
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اسکو زانی کہا تو اسپر حد قذف نہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے - ولو قذف امرأة
زنت في نصرانيتها لتحقق الزنا منها شرعا لانعدام الملك ولهذا وجب عليها الحد - اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت کفر کی حالت میں زنا کر چکی ہے تو قاذف پر حد نہوگی کیونکہ شرعًا اُس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ ہونے کی حالت میں وطی کی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وہی مجوسیۃ او امرأۃ وہی حائض او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وہی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رح ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وہو قول زفر رح لان الملک زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذ ہی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جسنے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت عارضی ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اُسکی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اُسکے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جاتی ہے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وہی اختہ من الرضاعۃ لا یحد لان الحرمۃ مؤبدۃ وہذا ہو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اُسکی رضاعی بہن ہے وطی کر لی تو اُسکے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبا مات وترک وفاء لا حد علیہ لتمکن الشبہۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ اداے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اُسکے قاذف پر حد واجب نہوگی کیونکہ اسکی آزادی میں شبہہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ اسمین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا حد علیہ وہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینہم عندہ خلافا لہما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اُسکو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذی فیکون ملتزما ان لا یؤذی وموجبہ اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور اُسنے کسی مسلمان کو زنا کی تہمت لگائی تو اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ اسمین بندہ کا حق ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اسوجہ سے کہ اُسکو یہ طمع تھی کہ اُسکو کوئی ایذا نہ دے تو اُسنے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دیگا اور نہ ایسی بات کریگا جس سے ایذا واجب ہوگا۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعی رح تقبل اذا تاب وہی تعرف۔ کبیرہ زنا یعنی وطی ہے جو شخص کسی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد مارا گیا تو اُسکی گواہی باطل ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا کہ توبہ کرنے پر مقبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم تجز شہادتہ علی اہل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادتہ علیہم وعلی المسلمین لان ہذہ شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادتہ لانہ لا شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔ اگر کافر کو حد قذف ماری گئی تو اُسکی گواہی ذمی کافروں پر مقبول نہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کر دیجائیگی پھر اگر اسکے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اُسکی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر مقبول ہے کیونکہ اس گواہی کو اُسنے اسلام کے بعد

پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہو گی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اسکو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اُسکی گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اُسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُسکی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کیجائیگی ف — اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اُسنے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہو گا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جاوے تو اُسکی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شهادته لان رد الشهادة متمم للحد فيكون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفة له وعن ابی یوسف رح انه ترد شهادته اذ الاقل تابع للاكثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک دُرہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اُسکو باقی حد ماری گئی تو اُسکی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اُسکی حد کا تتمہ ہے تو اُسکی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جسقدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اُسکی صفت نہوگی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکی گواہی رد کردیجائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے ف — اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُسکو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہوگی ک۔ قال ومن قذف او زنی او شرب غير مرة فحد فهو لذلك كله اما الاخيران فلان المقصود من اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فتمكن شبهة فوات المقصود فی الثانی وهذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من كل جنس غير المقصود من الاخر فلا يتداخل واما القذف فالمغلب فيه عندنا حق الله فيكون ملحقا بهما وقال الشافعی رح ان اختلف المقذوف او المقذوف به وهو الزنا لا يتداخل لان المغلب فيه حق العبد عنده۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اُسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرابخواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرابخوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے تو دوسری بار میں یہ مقصود فوت ہو جانے کا شبہہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کردیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اُسنے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اسمیں حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرابخواری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جسکے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اسمیں حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او كافرا بالزنا عزر لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزير۔ جسنے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دیجائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اسواسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقال يا فاسق او يا كافر او يا خبيث او يا سارق لانه اذاه والحق الشين به ولا مدخل للقياس فی الحدود فوجب التعزير الا انه يبلغ بالتعزير غايته فی الجناية الاولى لانه من جنس ما يجب به الحد وفی الوجه الثانی الرأى الى الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا یعنی اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دیجائیگی کیونکہ اُسنے مسلمان کو اذیت دی اور اوسکے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جسکی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی راے پر ہے ف — چاہیے جسقدر تعزیر ہو ... م۔ ولو قال

بالحمار و یا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد سبا وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء و العلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وہذا احسن والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف رح یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد رح نظرا الی ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون سوطا فنقصا منہ سوطا وابو یوسف رح اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وہو قول زفر رح وہو القیاس وفی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ وہو ماثور عن علی رض فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشائخنا رہ ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف رح انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ فیقرب المس و القبلۃ من حد الزنا و القذف بغیر الزنا من حد القذف - اور اگر اسکو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اسنے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہونا یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ گالی شمار کیجاتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علماء اور اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے اسی پر فتوی ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار پچہتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جسنے غیر حد میں حد کی مقدار پہونچادی وہ حد سے تجاوز کرنیوالا ہے۔ رواہ البیہقی و محمد مرسلا۔ اور جب تعزیر کو حد تک پہونچانا جائز نہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھیرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کردیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے پھر ایک روایت یہ کہ اسمیں سے ایک درہ کم کرکے انیاسی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہے اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اسمیں پانچ درے کم کردیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے پس انھیں کی تقلید کرلی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ما وراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اسکی رائے میں جسقدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھوٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی انسے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے یعنی اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوا فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے ف واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ولیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے زیادہ سزا دی ہے اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزا ثابت ہے پس اگر حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ انپر انکار کرتے۔ قال وان رای الامام ان یضم الیہ الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع

فی الحد لانہ من التعزیر- اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بڑھادے
تو ایسا کرنا جائز ہی کیونکہ قید خانہ میں حبس کرنا تعزیر کے لائق ہی اور یہ فی الجملہ شرع میں وارد ہی حتی کہ خالی حبس جائز
ہی تو ضرب وحبس کا ملانا بھی جائز ہی لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہیں ہی جیسے
حد کی صورت میں مشروع ہی کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہی ف یعنی اگر کسی شخص پر کبھی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرابخواری
کے تو ثابت ہونے سے پہلے اُسکو قید خانہ میں رکھیں پھر جب ثبوت ہوجاوے تو اُسکو سزا سے حد دیجائیگی- قال واشد الضرب
التعزیر لانہ جری التخفیف فیہ من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود ولہذا
لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء- اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہی کیونکہ اسمین تعداد کی راہ
سے تخفیف کی گئی ہی تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کیجائیگی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہونچے اسی واسطے تعزیر میں تخفیف نہیں
کہ اعضاء پر متفرق مارے جاویں- قال ثم حد الزنا لانہ ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رضی ولانہ
اعظم جنایة حتی شرع فیہ الرجم- پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہی کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہی اور شرابخواری کی
حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہی اور اسلیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہی حتی کہ اُسمین سنگسار کرنا مشروع ہی- ثم حد الشرب
لان سببہ متیقن بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقا ولانہ جری فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادة
فلا یغلظ من حیث الوصف- پھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہی کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہی پھر اسکے بعد
حد قذف ہی کیونکہ اسکے سبب یعنی قذف میں احتمال ہی کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اسلیے کہ اس حد مین گواہی مردود ہونے
کی راہ سے سختی ہوئی ہی تو مار کی راہ سے سختی نہ کیجائیگی- ومن حدہ الامام او عزرہ فمات فدمہ ہدر لانہ فعل ما فعل
بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامة کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجتہ لانہ مطلق فیہ
والاطلاقات تتقید بشرط السلامة کالمرور فی الطریق وقال الشافعی رح تجب الدیة فی بیت المال لان الاتلاف
خطأ فیہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیة فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامة المسلمین فیکون الغرم
فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالی بامرہ صار کان اللہ اماتہ من غیر واسطة فلا یجب الضمان- اور جس شخص
کو امام نے کوئی حد ماری یا اُسکو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اُسکا خون باطل ہی یعنی اُسکی دیت کا قصاص کچھ نہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا
وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہی اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی
مامور پر یہ شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف
شوہر کے کہ جب اُسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہی کیونکہ اُسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی فقط
اجازت ہی یعنی اُسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہی اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہی کہ سلامتی کو نقصان نہ پہونچے جیسے راہ سے
گذرنے میں ہی یعنی انسان کو اجازت ہی کہ راہ سے گذرے لیکن اگر اُسکے گذرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا)
اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اُسکی دیت بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ تعزیر میں
تاوان کر دینا خطا ہی کیونکہ تعزیر صرف اسواسطے ہی کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہی کہ امام کے مال پر یہ دیت نہوگی بلکہ
بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہونچتا ہی تو تاوان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب
ہوگا اور ہم اُنکے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اُسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا
کہ اللہ تعالی نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو تاوان واجب نہوگا ف- حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ
مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہی- م

کتاب السرقہ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشئ من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالی الا من استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالی والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداء وانتہاء او ابتداء لا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبری اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ہو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغری مسارقۃ عین المالک او من یقوم مقامہ۔ لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اُس سے چھپا کے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ اُنکا بیان انشاء اللہ تعالی آویگا یعنی شرعی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی و لیکن گھسکر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغریٰ میں مالک مال یا اُسکے قائم مقام کی آنکھ سے چورئی ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراہم او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم مضروبۃ من حرز لا شبہۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لا یخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانہا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراہم مذہبنا وعند الشافعی رح التقدیر بربع دینار وعند مالک رح بثلثۃ دراہم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراہم والاخذ بالاقل وہو المتیقن بہ اولی غیر ان الشافعی رح یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثۃ ربعہا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وہذا لان فی الاقل شبہۃ عدم الجنایۃ وہی دارءۃ للحد وقد تاید ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم واسم الدراہم یطلق علی المضروبۃ عرفا فہذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وہو ظاہر الروایۃ وہو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرۃ تبر اقیمتہا انقص من عشرۃ مضروبۃ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ متعارف فی عامۃ البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم اشارۃ الی ان غیر الدراہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہبا ولا بد من حرز لا شبہۃ فیہ لان الشبہۃ دارءۃ وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہونچتی ہو مقام محفوظ سے چورائی جسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمیں یہ آیت ہے والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیہ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اِس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون اسکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضرور ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی
صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو
اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا
نہیں واقع ہوتا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور کمتر کو
لینا اولی ہے کیونکہ اسی پر یقین ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم
کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد
دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اسواسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہہ باقی ہے کہ شاید جرم نہوا اور شبہہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے
اور ہمارے اس شبہہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک
دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اُسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا معتبر ہے
جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جسکی
قیمت سکہ دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درم چرا لئے جنکی مالیت
کھرے دس درم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں ع ع) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں
مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چراوے [illegible] اشارہ ہے کہ درموں کے سوا ایسی
جو چیز ہو اُسکی قیمت کا اندازہ درموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور [illegible] ضروری ہے
کیونکہ شبہہ حد کو دفع کرتا ہے اور سوم اسکو آئندہ انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے [illegible] اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکر
نہوگا حالانکہ تمنے جو حدیث روایت کی اسمیں ایک دینار کا اندازہ [illegible] دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی
بڑھکر چالیس تک ہوجاتی ہے لہذا ہمنے جانا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے [illegible] کلام یہ ہے کہ قولہ تعالی السارق
والسارقۃ الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ [illegible]
اور حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ اللہ تعالے چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے
پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ اسی سے بعض فقہا نے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور جواب یہ کہ
انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی [illegible] رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا
کہ اونھوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور رہی پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درم ہیں چنانچہ ابن
عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت
تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہما البخاری و مسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جاوے مگر چوتھائی
دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور چوتھائی دینار اسوقت میں تین درم تھا [illegible] پھر بعض صحابہ کا قول
ہے جنمیں ابوبکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار
یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اصل ہمارے نزدیک حجت ہے
اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود وغیرہم سے مروی
ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہمنے مستند مقدار کو لیا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود سے [illegible] رسول اللہ صلعم میں قطع دس درم
سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت
نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و الطبرانی

والطحاوی والحاکم - اور یہ ایمن جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولی ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی مشہور ہے کما فی التقریب - اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اسمیں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علما کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک بڑی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دس درم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم - اور اسکی اسناد میں محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات میں کچھ صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہونچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے پس غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا - م ف ع - قال والعبد والحر فی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف متعذر فیتکامل صیانۃ لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلیے کہ یہاں آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں - ویجب القطع باقرارہ مرۃ واحدۃ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین مختلفین لانہ احدی الحجتین فتعتبر بالاخری وہی البینۃ کذلک اعتبرنا فی الزنا ولہما ان السرقۃ قد ظہرت بالاقرار مرۃ فیکتفی بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ تفید فیہا تقلیل تہمۃ الکذب ولا تفید فی الاقرار شیئا لانہ لا تہمۃ وباب الرجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لا یصح اصلا لان صاحب المال یکذبہ واشتراط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے) اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر جبکہ دو مرتبہ اقرار کرے اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اسکا قیاس گواہی پر ہوگا ایسا ہی ہمنے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اسمیں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اسکو جھٹلاویگا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانتک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائیگا ف - یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہوگا - قال ویجب بشہادۃ شاہدین لتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق وینبغی ان یسألہما الامام عن کیفیۃ السرقۃ وماہیتہا وزمانہا ومکانہا لزیادۃ الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسہ الی ان یسأل عن الشہود للتہمۃ - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور

لائق ہی کہ امام ان دونون گواہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور جگہ کا تا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود مین گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قید خانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے - **قال واذا اشترک جماعۃ فی سرقۃ فاصاب کل واحد منہم عشرۃ دراہم قطع وان اصابہ اقل لا یقطع لان الموجب سرقۃ النصاب ویجب علی کل واحد منہم بجنایتہ فیعتبر کمال النصاب فی حقہ** - اگر کسی سرقہ مین کئی آدمیون کی ایک جماعت مشترک ہو پھر اُنمین سے ہر ایک کو دس درم پہونچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہونچے تو نہین کاٹا جائیگا کیونکہ دس درم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہی اور ہر ایک پر یہ سزا اُسکے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اسکے حق مین پورا دس درم ہونا بھی معتبر ہوگا ف - اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہوگا - ع اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ مین ایک چور کے قصہ مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اقرار دو یا تین بار دوہرایا اور اُسنے بار بار اقرار کیا پھر اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُسکو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار اور توبہ کر پس اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالے سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہون پس بذات شریف اُسکے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکی توبہ قبول فرما لے - رواہ احمد وابو داؤد وابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار - اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشن باندی لائی گئی جسنے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اسے سلامہ کیا تو نے چوری کی ہی تو کہدے کہ نہین تو وہ بولی کہ نہین پس لوگون نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اسکو سکھلاتے ہین فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جسکو یہ بھی نہین معلوم کہ اُسکے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو مین اُسکا ہاتھ کاٹ دون اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہی - رواہا محمد فی الآثار - اور صفوان ابن امیہ کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تو نے اس شخص کی چادر چورائی ہی اُسنے کہا ہان تو فرمایا کہ اسکو لیجا کر اسکا ہاتھ کاٹ دو - رواہ النسائی - پھر کیفیت سرقہ اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت مین امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گذر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا - م ع ت -

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان مین جسمین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہی - **ولا یقطع فیما یوجد تافہا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرۃ والنورۃ والاصل فیہ حدیث عائشۃ رض قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشیء التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلا حاجۃ الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یرے ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارۃ لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکۃ العامۃ التی کانت فیہ وہو علی تلک الصفۃ تورث الشبہۃ والحد یندرئ بہا ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قولہ علیہ السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف رح انہ یجب القطع فی کل شیء الا الطین والتراب والسرقین وہو قول الشافعی رح والحجۃ علیہ ما ذکرنا** - جو چیز دار الاسلام مین مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہی اُسمین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و نرکل و مچھلی و پرند چڑیان و جانور جو

جو شکار کیے جاتے ہیں اور ہرتال و گیرو و چونا وغیرہ اور اصل اسمین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مین تافہ یعنے حقیر چیز مین ہاتھ نہین کاٹا جاتا تھا - رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی
اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہو درحالیکہ اسمین کچھ رغبت نہین ہو وہ حقیر ہو کہ اسمین کم رغبت ہوتی ہو اور طبیعت اُسکے ساتھ بخل
نہین کرتی ہو تو کمتر ایسا ہوتا ہو کہ مالک کی ناگواری پائی جائے تو اُسکے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہین ہی
یعنے اُسکے لینے مین مالک کی رضامندی ہوتی ہو اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے مین ہاتھ کاٹا جانا واجب نہین ہوتا اور
اسوجہ سے کہ ان چیزون مین حفاظت ناقص ہوتی ہو کیا نہین دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازون پر ڈالدیتے ہین اور گھر مین
صرف اسواسطے لیجاتے ہین کہ عمارت مین کام آوے نہ اسواسطے کہ وہ حفاظت مین رکھی جاوے اور چڑیان اُڑ جاتی ہین اور
صید بھاگ جاتے ہین تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہین اور اسی طرح جب یہ چیزین اپنے حال پر ہون تو انمین
عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور شبہہ کی صورت مین حد دور کر دی جاتی ہی
(اور اپنی صفت کا اعتبار اسواسطے کیا کہ اگر لکڑیون کا کواڑا وغیرہ بنایا گیا تو اُسکا سرقہ معتبر ہی) پھر مچھلی مین خشک نمکین مچھلی اور تازی
مچھلی دونون شامل ہین یعنے کسی کی چوری مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا اور پرند مین مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہین اسلیے کہ وجوہ مذکورہ
بالا انمین پائے جاتے ہین اور اسلیے کہ یہ حدیث مطلق ہو کہ لا قطع فی الطیر - پرندمین قطع نہین ہی - رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق
عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفاً - اور ابی یوسف سے روایت ہو کہ ہر چیز مین ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوا گیلی و خشک مٹی و گوبر کے اور یہی شافعی
کا قول ہو اور انکی حجت وہ حدیث ہو جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرا لیے تو ظاہر الروایۃ
مین ہاتھ کاٹا جائیگا اگر لکڑی کے کواڑ و بنے ہوئے برتن چرا لیے تو بھی یہی حکم ہو تمام پرندون مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا یہی اصح ہی - ع -
قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی
وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع الیہ الفساد کالمہیا للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع
فی الحنطۃ والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیہما لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواہ الجرین او الجران قطع قلنا
اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤویہ الجرین فی عادتہم ہو الیابس من الثمر وفیہ القطع - جو چیز جلد بگڑ جاے اسمین قطع واجب
نہین جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ (اور روٹی - ف -) کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر مین قطع نہین ہی - رواہ الترمذی والنسائی وابن
ماجہ وابن حبان فی الصحیح - اور کثر کے معنی جمار ہین اور بعض نے کہا کہ ودی ہین اور آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ سوا طعام کے کسی دوسری چیز مین قطع
نہین ہی - رواہ ابو داؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ و مالک - اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہو کہ جو بالفعل کھانے
کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اسواسطے لی گئی کہ گیہون و شکر چرانے مین بالاتفاق ہاتھ کاٹا
جائیگا - اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ مین بھی ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر و کثر مین قطع نہین ہی پھر
جب وہ کھلیان مین بھرے جاوین تو ہاتھ کاٹا جاویگا - رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ موقوفاً و رواہ مالک مرسلاً - ہم اسکا
یہ جواب دیتے ہین کہ یہ استثنا بطور عادت ہی اور جو پھل کہ جرین مین بھرے جاتے ہین تو عرب کی عادت یہ ہی کہ خشک پھل بھرتے
ہین اور خشک پھلون کی چوری مین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا ف واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل
ہین جو درخت خرما وغیرہ پر لگے ہین تو جو کوئی چرا لے اسپر قطع نہین ہی اور کثر سے مراد درخت خرما کا شحم ہی اسکے چرانے مین بھی
قطع نہین ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہی - کما فی الآثار - اور
یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ مین موجود ہی شیخ ابن حجر نے کہا
کہ اسکی اسناد صحیح ہی طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہو اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اسمین کچھ کلام ہو تو اسپر

التفات نہ کیا جائیگا بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہی ولیکن مسئلہ مین یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبد اللہ ابن عمرو مین ہی کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلون کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجتمند اسمین سے کچھ کھالے بغیر اسکے
کہ جھولی مین لادے تو اسپر کچھ نہین ہی اور جو کوئی اسمین سے نکالکر لیجاوے تو وہ اسکے مثل کا ضامن ہی پھر جب پھل
جرین مین پہونچ جاوین پھر انمین سے کوئی اسقدر چُراوے جو ڈھال کے دامون کو پہونچ جاوے تو اسپر قطع ید
ہی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور یہی معنی روایت احمد ونسائی مین معمر زیادت کے ذکر ہین یعنی جو شخص جھولی بھر
لیجاوے تو اسکا ثمن دوگونہ دیوے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین مین سے لیجاوے جسکی قیمت ڈھال تک پہونچ جاوے
تو اسکا ہاتھ کاٹا جاوے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد نے تازے پھلون کی چوری مین ہاتھ
کاٹنا جائز رکھا اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین مین تو سوکھے چھوارے لیجاتے ہین اور اسمین ہمارے نزدیک
بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب مین مذکور ہی کہ جرین وہ جگہ ہی کہ جہان کہ چھوارے جمع کیے جاتے
ہین تاکہ خشک ہو جائین تو پیشتر وہان تازے ہی چھوارے جاتے ہین علاوہ اسکے جرین ایسی محفوظ جگہ نہین ہی جہان
چرانے مین ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا آنکہ کوئی شخص اسکا نگران ہو پس جواب اولی یہ ہی کہ حدیث لا قطع فی ثمر ولا کثر سے
معارض ہی اور حدود کے معارضہ مین اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود دفع ہوتی ہی علاوہ اسکے جرین کی حدیث مین
دوچند تاوان مذکور ہی حالانکہ جماعت علماء مین سے کوئی اسکا قائل نہین ہی پھر واضح ہو کہ گیہون اور شکر کی چوری مین ہاتھ
کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہی تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لیجاوے جو جلد بگڑتی ہو یا اسکے معنی مین ہو جیسے بالفعل کھانے
کی چیزین یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جرین مین ہون یا کہین اور ہون اور گیہون مین ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع
ایسی صورت مین ہی کہ قحط سالی نہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہو۔ قال
ولا قطع فی الفاکہۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہین اور جو کھیتی ابھی تک
کاٹی نہین گئی تو اسکی چوری مین قطع نہین ہی۔ ولا قطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتأول فی تناولہا
الاراقۃ ولان بعضہا لیس بمال وفی مالیۃ بعضہا اختلاف فیتحقق شبہۃ عدم المالیۃ۔ اور نشہ والے شربت کی چوری
مین قطع نہین ہی کیونکہ چور یہ کہیگا کہ مین نے انکو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اسلیے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے
مال ہی نہین ہین اور باقیون کے مال ہونے مین اختلاف ہی تو مال نہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ
من المعازف۔ اور طنبورہ چرالینے مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہی یعنی شرعًا ممنوع ہی تو
اسکی مالیت گویا نادارد ہی۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعی رح یقطع لانہ مال متقوم
حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسف رح مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانہا لیست من المصحف
فیعتبر بانفرادہا ووجہ الظاہر ان الآخذ یتأول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب
واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ہی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیہا خمر وقیمۃ الآنیۃ
تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک وشافعی
نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہی حتی کہ اسکی بیع جائز ہی اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہی اور ایک
روایت مین ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درم تک پہونچ جاوے تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف مین سے
نہین ہی تو وہ تنہا اعتبار کیا جائیگا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہی کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کریگا کہ مین نے اسکو پڑھنے اور
دیکھنے کے واسطے لیا ہی اور اسلیے کہ مصحف مین جو کچھ لکھا ہی اسکے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہین ہی اور اسکا محفوظ کرنا

اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جیسے ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہے ف۔ تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے اور شراب جو اصلی مقصود ہے اوسکی کوئی قیمت نہیں ہے ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیہا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اُسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھکر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازہ سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الذہب ولا الشطرنج ولا النرد لانہ یتاول من اخذہا الکسر نہیا عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانہ ما اعد للعبادۃ فلا تثبت شبہۃ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رح انہ ان کان الصلیب فی المصلی لا قطع لعدم الحرز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیۃ والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور اسکے لینے میں یہ تاویل کریگا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا جسپر تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہہ نہ ہوا کہ اسکا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنے چور یہ تاویل نہیں کرسکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری میں ہو یعنے محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق الصبی الحر وان کان علیہ حلی لان الحر لیس بمال وما علیہ من الحلی تبع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ الصبی اسکاتہ او حملہ الی مرضعتہ وقال ابو یوسف رح یقطع اذا کان علیہ حلی ہو نصاب لانہ یجب القطع بسرقتہ وحدہ فکذا مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق اناء فضۃ فیہ نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی لا یمشی ولا یتکلم کیلا یکون فی ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اُسپر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اُسپر زیور ہے وہ اُسکے تابع ہے اور اسلیے کہ لینے والا یہ تاویل کریگا کہ روتا دیکھکر میں نے اسکو چپ کرنے کے واسطے اُٹھا لیا یا اسکے دودھ پلائی تک پہونچانے کو اُٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اُسپر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جسمیں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہو ف۔ اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اُسکے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائیگا ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الکبیر لانہ غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ویقطع فی سرقۃ العبد الصغیر لتحققہا بحدہا الا اذا کان یعبر عن نفسہ لانہ ہو والبالغ سواء فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رح لا یقطع وان کان صغیرا لا یعقل ولا یتکلم استحسانا لانہ آدمی من وجہ مال من وجہ ولہما انہ مال مطلق لکونہ منتفعا بہ او بعرض ان یصیر منتفعا بہ الا انہ انضم الیہ معنی الآدمیۃ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرکے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے اگرچہ وہ سمجھتا اور باتیں کرتا نہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ وہ مال مطلق ہی کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہی یا فی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہین ف۔ تو ملانے سے مالیت مین نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و لا قطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا وذلک لیس بمال۔ اور کل دفترون کے چرانے مین قطع نہین ہی کیونکہ مقصود وہ تحریر ہی جو انکے بیچ مین ہی حالانکہ وہ مال نہین ہی۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری مین قطع ہی کیونکہ جو کچھ دفتر مین لکھا گیا ہی اُسکا لینا مقصود نہین ہی تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ۔ کتے یا چیتے کی چوری مین قطع نہین کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہی جسمین رغبت نہین ہی اور اسلیے کہ کتے کی مالیت مین علماء کا اختلاف ظاہر ہی پس اس سے شبہہ پیدا ہو گیا۔ ولا قطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لانہ عندہما لا قیمۃ لہا وعند ابی حنیفۃ رح آخذہا یتاول الکسر فیہا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنے بانسری کی چوری مین قطع نہین ہی کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہین ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کریگا۔ ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہین اسواسطے کہ لوگون مین کمیاب ہین کیونکہ دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت پر مباح نہین پائے جاتے ہین۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا لا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت و زبرجد مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب و نفیس اموال ہین جو دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہین پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی وابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب القطع فی غیر المرکب وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقیل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال مین شامل ہو گئے کیا نہین دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہی بخلاف چٹائی کے کہ اسمین ساخت اُسکی جنس پر غالب نہین ہی حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہی اب بغدادی چٹائی کے حق مین مشائخ نے کہا کہ اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا (جیسے مصری چٹائی ع ع۔ اور ہندوستان کی سیتل پاٹی م م) کیونکہ اُنمین صنعت اپنی اصل پر غالب ہی اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ مین واجب ہی جو دیوار مین مرکب نہو اور جبھی واجب ہی کہ ہلکا ہو جسکا اُٹھانا ایک شخص پر گران نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہین ہوتی ف۔ لیکن شروح جامع صغیر مین ہلکا و بھاری مین کوئی فرق و تفصیل نہین کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت مین نقصان نہین ہوتا ہی۔ غ۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہین ہی کیونکہ حفاظت مین کمی ہوتی ہی اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہین ہی کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہی اور کیونکر قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہین ہی ف۔ خائن وہ ہی کہ جسکو امانت دار سمجھکر اُسکی حفاظت مین کوئی چیز دیگئی حالانکہ اُسنے

انہیں سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے
کوئی چیز اچک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اسکو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم اوسط میں
باسناد ثقات اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے سلام ہے کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت
لے گیا پھر منکر ہو گیا تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے
چیزیں مانگ لیجاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ اور روایت عبدالرزاق
لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور
یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ
سرقہ روایت کیا علاوہ اسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت عاریت میں مشہور تھی پھر جب اسنے
چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے م ف ع۔ ولا قطع
على النباش وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رح وقال أبو يوسف والشافعي رح عليه القطع لقوله عليه السلام من
نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة
اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت في الملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن
الخلل في المقصود وهو الانزجار لان الجناية في نفسها نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة
وان كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه
الميت لما بيناه ۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیتا ہے اسپر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم
یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابویوسف و شافعی رح و مالک و احمد نے کہا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے قبر کھودی و کفن چرایا ہم اسکا ہاتھ کاٹینگے اور اسلیے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ
محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے پس اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی
ہے ع ت۔) اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں
(لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی ع۔) اور اسلیے کہ ملکیت میں شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہیں ہے
اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا
کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے
یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھری میں ہو تو صحیح قول میں اسکا کفن چرانے
میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ حدیث مذکورہ و دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ میں تابوت ہے جسمیں میت ہے اسکا کفن چرایا
تو بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا ف۔ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل
مرفوع قوی ہے ع م۔ ولا يقطع السارق من بيت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه
شركة لما قلنا۔ جسنے بیت المال میں سے چرایا اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عام مسلمانوں کا مال ہے جنمیں خود یہ چور بھی
ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جسمیں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہے۔ ومن له على آخر دراهم فسرق
مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه سواء استحسانا لان التاجيل لتاخير المطالبة وكذا اذا سرق
زيادة على حقه لانه بمقدار حقه يصير شريكا فيه۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں مثلاً دس کے قالب پر پندرہ درم

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درمون کے مثل پندرہ درم چرا لیے تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونون صورتین برابر ہین کیونکہ میعاد تو مطالبہ مین تاخیر کے لیے ہی اور یہی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرا لے تو بھی قطع نہین ہی کیونکہ مال مسروقہ مین وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائیگا ف۔ یہ اُسوقت ہی کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہون۔ وان سرق منہ عروضا قطع لانہ لیس لہ ولایۃ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عند بعض العلماء قضاء من حقہ او رہنا من حقہ قلنا ہذا قول لا یستند الی دلیل ظاہر فلا یعتبر بدون اتصال الدعوے بہ حتی لو ادعی ذلک درئ عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراہم فسرق منہ دنانیر قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرضخواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اُسکے اسباب سے نہین ہی مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہی اور ہم کہتے ہین کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہین ہی تو اسکا اعتبار نہوگا جبتک اسکے ساتھ دعوے متصل نہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اُس سے حد دور کر دیجائیگی کیونکہ مقام اجتہاد مین یہ ایک ظن ہی اور اگر قرضخواہ کا حق درم ہون اور اُسنے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اُسکو لینے کا حق نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ نہین کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہین ف۔ اور چاہیے کہ محل خلاف مین ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا فقطع فیہا فردہا ثم عاد فسرقہا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع وہو روایۃ عن ابی یوسف رح وہو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعوہ من غیر فصل ولان الثانیۃ متکاملۃ کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمۃ المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالی وبالرد الی المالک ان عادت حقیقۃ العصمۃ بقیت شبہۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وہو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان الملک قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر لتحملہ مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وہو تقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اُسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اُسنے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہو تو دوبارہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہی کہ ہاتھ کاٹا جاوے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چرا وے تو اسکا بایان پاؤن کاٹو۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اسمین کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہین ہی اور اسوجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری مثل پہلی کے ہی بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہی کیونکہ اول مرتبہ اُسکو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اسمین قطع لازم ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہی چنانچہ آیندہ انشاء اللہ تعالے معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی یعنے وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہہ اس نظر سے باقی ہی کہ ملک اور محل ایک ہی اور سزا سے قطع بھی ایک ہی ہی بر خلاف صورت بیع کے کہ وہان ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہماری دلیل یہ بھی ہی کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اُٹھا چکا ہی (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حد زجر نہین قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہی کیونکہ فائدہ یہ ہی کہ جرم مین کمی ہوا ور یہ معاملہ ایسا ہوگیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اُٹھائی پھر اُسی کو تہمت لگائی جسکو پہلی بار تہمت لگائی تھی ف۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزا سے قذف نہین دیجائیگی۔ قال فان تغیرت عن حالہا مثل ان یکون غزلا فسرقہ وقطع فردہ ثم نسج فعاد فسرقہ قطع لان العین قد تبدلت ولہذا یملکہ الغاصب بہ وہذا ہو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبہۃ الناشیۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فوجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہوگیا ہو جسکو چرایا ہی مثلا سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کپڑا بننے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہوگیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کرکے اُسکا کپڑا بناوے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہی اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہی تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اُسمین شبہہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزا سے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ منہ ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہم لم یقطع فالاول وہو الولاد للمبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولہذا ابیح النظر الی مواضع الزینۃ الظاہرۃ منہا بخلاف الصدیقین لانہ عاداہ بالسرقۃ وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانہ الحقہا بالقرابۃ البعیدۃ وقد بیناہ فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اُسمین سے لینے کے بیان مین ہی۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہین ہی اور دلیل یہ ہی کہ والدین یا فرزند جنمین پیدائشی قرابت ہی تو انمین اول تو ایک دوسرے کا مال لینے مین گنجایش ہی اور دوم مکان محفوظ مین باہم آمد و رفت رکھتے ہین اور رہے ذی رحم محرم تو انمین دوسری بات پائی جاتی ہی یعنے باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ مین آتے جاتے ہین اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتون سے مباح کردیا ہی برخلاف دوستون کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری مین آوین لیکن چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اُسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق مین بیان کرچکے ہین۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینبغی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری مین سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع نکیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری مین سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار اللحرز و عدمہ۔ باعتبار حرز و عدم حرز کے ف۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہین ہی کیونکہ وہان جانے کی اسکو روک نہین ہی اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہی تو حرز مین سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہی تو قطع ہونا چاہیے۔م۔ وان سرق من امہ من الرضاع قطع۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی مان کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر استیذان وحشمۃ بخلاف الاخت من الرضاعۃ لانعدام ہذا المعنی فیہا عادۃ وجہ الظاہر انہ لا قرابۃ والمحرمیۃ بدونہا لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شہوۃ والاقرب من ذلک الاخت من الرضاعۃ وہذا لان الرضاع قلما یشتہر فلا انبساط تحرزا عن موقف التہمۃ بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی مان کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہی بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت نہین ہی (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہی جو ظاہر الروایت مین مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ باہم کوئی قرابت نہین ہی اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہی اُسکا احترام نہین ہوتا

جیسے اگر کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اُسکا بوسہ لیا حتی کہ اُسکی ماں حرام ہوگئی تو اسمین احترام نہین ہو اور اس سے
زیادہ قریب اُسکی رضاعی بہن ہو کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اُسکے مال کی چوری کرنے مین ہاتھ کاٹنا
بالاجماع واجب ہوتا ہو) اور اسکا بھید یہ ہو کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہو تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط
نہین ہوتا ہو بخلاف نسب کے ف کہ نسب تمام لوگون مین معروف ہوتا ہو لہذا باہمی انبساط مین کچھ تہمت نہین ہوتی ہو
واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع
لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصۃ لا یسکنان فیہ فکذلک الجواب
عندنا خلافا للشافعی رح لتبسوطۃ بینہما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وہو نظیر الخلاف فی الشہادۃ - اگر شوہر و زوجہ
دونون مین سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولی سے یا مولے
کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہین ہو کیونکہ مقام حرز مین آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہو اور
اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جسمین دونون نہ رہتے ہون یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو
اور وہان سے دوسرے نے چرا لیا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہو کیونکہ شوہر و زوجہ مین ازراہ عادت و دلالت کے مالی انبساط
جاری ہو اور اسمین شافعی کا خلاف ہو اور یہ اُس اختلاف کی نظیر ہو جو گواہی مین ہو ف عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے
آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیے کہ اسنے چوری کی ہو آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہو تو
کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اسپر قطع واجب
نہین ہو تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی - رواہ مالک والشافعی - اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہو اور کسی
صحابی سے اسکے مخالف نہین پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہو - مف - ولو سرق المولی من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی
اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وہو ماثور عن علی رض درءً وتعلیلا - اگر مالک نے اپنے
مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ اُسکا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہو اسی طرح اگر مال غنیمت مین سے کسی
لشکری نے چرایا تو قطع نہین کیونکہ غنیمت مین اُسکا حصہ ہو اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہو اور آپ نے یہی تعلیل
بیان فرمائی اور حد دور کی ف یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص
لایا گیا جسنے مال غنیمت مین سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال مین اسکا حق ہو پھر اُسکا ہاتھ نہین
کاٹا - رواہ الدارقطنی - اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا - قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی
فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لا بد منہ لان الاستسرار لا یتحقق دونہ ثم ہو
قد یکون بالمکان وہو المکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ
کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فہو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء
صفوان من تحت رأسہ وہو نائم فی المسجد - واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہو ایک وہ حرز جو اپنے
معنی کی وجہ سے حرز ہو جیسے کوٹھریان و گھر - (وصندوق و گاؤخانہ و اصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنی
جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت مین ہو اگرچہ میدان مین ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری
چیز ہو کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہین ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہو اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع
کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریان و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہو مثلاً جو شخص راستہ
یا مسجد مین بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اُسکا اسباب رکھا ہو تو یہ اسباب اُسکی وجہ سے حرز مین ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اُس شخص کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا جسنے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہو اور اس حدیث کو ابوداؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہو کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کرے گا مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھکر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اُسکو لیکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اسکو مرسل روایت کرتے ہیں سوائے ابو عاصم النبیل و شبابہ بن سوار کے انھوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہو کہ یہ چادر تیس درم کی تھی ف۔ وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وہو الصحیح لانہ محرز بدونہ وہو البیت وان لم یکن لہ باب او کان وہو مفتوح حتی یقطع السارق منہ لان البناء لقصد الاحراز الا انہ لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فتتم السرقۃ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحتہ او عندہ ہو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ وعلی ہذا لا یضمن المودع والمستعیر مثلہ لانہ لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو اِن نگاہبان کا احراز کچھ معتبر نہیں ہو اور یہی قول صحیح ہو کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر میں محفوظ ہو اگرچہ مکان کا دروازہ نہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہو حتی کہ اسمین چورانے والے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہو مگر ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہو بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہوگیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہوگیا پس چوری پوری ہوگئی پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہو اور یہی قول صحیح ہو کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہو اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہوگا یعنی جسکے پاس ودیعت یا عاریت ہو اگر وہ اپنے پاس رکھکر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہو مگر فتاوی میں اسکے برخلاف اختیار کیا گیا ہو۔ ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ میں ہو کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اُسنے اپنے سامنے رکھی ہو تو ضامن ہوگا اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ جب حضر میں ہو اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہو خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے ع۔ قال ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبہ عندہ یحفظہ قطع لانہ سرق مالا محرزا باحد الحرزین۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اسکے پاس موجود ہو اسکی حفاظت کرتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اسنے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرزوں سے ایک طرح کے حرز میں ہو ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہو تو درحقیقت اسنے مال محرز چرایا ہو پس قطع واجب ہو۔ ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخولہ فیہ لوجود الاذن عادۃ او حقیقۃ فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منہا لیلا لانہا بنیت لاحراز الاموال وانما الاذن یختص بالنہار اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہو کوئی مال چرایا تو اُسپر قطع نہیں ہو کیونکہ حمام میں ازراہ عادت جانے کی اجازت ہو اور گھر میں حقیقی اجازت ہو تو حرز میں خلل ہوگیا اور اسی قسم میں تاجروں کی دوکانیں اور

اور سرائین داخل ہین لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغیر حفاظت اموال بنائے گئے
ہین اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہی۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانہ محرز
بالحافظ لان المسجد ما بنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزا بالمکان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس
فی دخولہ حیث لا یقطع لانہ بنی للاحراز فکان المکان حرزا فلا یعتبر الاحراز بالحافظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی
متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہی تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز مین ہی اگرچہ
مسجد کا حرز نہین ہی کیونکہ مسجد کچھہ مالون کی حفاظت کے واسطے نہین بنائی گئی ہی تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام
اور اُس گھر کے جسمین لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہی تو وہان اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھہ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان
اسی واسطے بنائے گئے ہین کہ مالون کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا قطع
علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اہل الدار
فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اُسپر قطع نہین ہی (یہی قول مالک وشافعی واحمد کا)
کیونکہ مہمان کے حق مین یہ مکان حرز نہین رہا کیونکہ اسکو مکان مین آنیکی اجازت ہوگئی اور اسلئے کہ وہ بمنزلہ گھر والون
کے ہی تو اُسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہین ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یخرجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا
حرز واحد فلا بد من الاخراج منہا ولان الدار وما فیہا فی ید صاحبہا معنی فیتمکن شبہۃ عدم الاخذ۔ جسنے
کوئی چیز چرائی مگر اُسکو مکان سے باہر نہین لایا تو اُسپر قطع نہین ہی کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہی تو ضرور ہوا کہ مکان سے
نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اُس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہی فی المعنی مکان والے کے قبضہ مین ہی تو گویا
چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا فقط۔ کیونکہ چور جبتک مکان کے اندر ہی تب تک مالک کا قبضہ قائم ہی اور شبہہ سے حد
دور ہو جاتی ہی۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورۃ الی صحن الدار قطع لان کل مقصورۃ
باعتبار ساکنہا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اہل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منہا قطع لما بینا۔
پس اگر بڑے احاطہ کے گھر مین چند مقصورہ ہون یعنی حجرے وکوٹھریان ہون پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن
مین لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علٰحدہ حرز ہی اور اگر ان مقصورون کے رہنے والون مین سے
کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُسمین سے کچھ چرا لایا یعنی دس درم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب
ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علٰحدہ حرز ہی۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال
وناولہ آخر خارج البیت فلا قطع علیہما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل
خروجہ والثانی لم یوجد منہ ہتک الحرز فلم تتم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یدہ
وناولہا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیہما القطع وہی
بناء علی مسألۃ تأتی بعد ہذا ان شاء اللہ تعالی وان القاہ فی الطریق ثم خرج فاخذہ قطع وقال زفر لا یقطع
لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذہ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادہا
السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر
الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذہ فہو مضیع لا سارق۔ اگر چور کسی مکان مین سینده لگا کر داخل ہوکر مال لیا اور
دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہی دیدیا تو دونون مین سے کسی پر قطع واجب نہین ہی کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہین
پایا گیا کیونکہ اُسکے نکالنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہی اور جو باہر رہا اُس سے حرز توڑنا نہین پایا گیا تو دونون مین سے

کسی سے سرقہ پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیا
تو گھسنے والے پر قطع واجب ہو اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونوں پر قطع واجب
ہو اور یہ بنا اُس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ تعالے آتا ہو اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر
لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینکدینا موجب قطع نہیں ہو جیسے اگر نکل کر اُسنے
مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہو اور اسی طرح اگر گھر میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کو گھر میں سے مال چرا وے
تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہو جیسے چور کے سوا سے اگر دوسرا لیجاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہو اور ہماری دلیل یہ ہو
کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہو جو چوروں کی عادت ہو کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہو یا اس غرض سے کہ صاحب
مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جاوے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اسپر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہو تو
چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اُسنے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہو چور نہیں ہو۔ قال
وکذلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر
اُسکو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہو کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہو کیونکہ یہی اُسکو ہانکتا تھا۔
واذا دخل الحرز جماعۃ فتولی بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس
ان یقطع الحامل وحدہ وہو قول زفر رح لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج
من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبرے وہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون
للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام
انہیں میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہو اور قیاس یہ ہو کہ فقط لینے والے کا
ہاتھ کاٹا جاوے اور یہی زفر کا قول ہو کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور
ہماری دلیل استحسان یہ ہو کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا
جیسے سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہو جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر
واجب ہوتی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ چوروں میں یہ عادت ہو کہ بعض اسباب اُٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان
وغیرہ کو روکنے اور دفع کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر ایسی صورت میں قطع ممتنع ہو تو اسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے
[illegible] مشائخ نے فرمایا کہ سبکی سزا ہونا اُسی صورت میں ہو کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جسکو سزا سے قطع دیجاتی ہو
اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہو اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت میں کوئی
طفل یا مجنون بھی ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہو کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام
ابو یوسف کے نزدیک سوا طفل یا مجنون کے اوروں پر قطع ہو۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ
شیئا لم یقطع وعن ابی یوسف رح فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وہو المقصود فلا یشترط
الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ہتک الحرز یشترط فیہ الکمال
تحرزا عن شبہۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ہو المعتاد بخلاف الصندوق
لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلک ہو المعتاد
جسنے کوٹھری میں نقب دیا اور ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہو اور ابو یوسف سے املاء میں روایت ہو کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور
نے محرز مال نکال لیا اور یہی مقصود ہو تو اسمیں داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حرز کے ہتک ہونے مین کمال شرط ہی یعنے پورا ہتک
ہوتا کہ نہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہی کہ حرز مین داخل ہو جاے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہی اور حرز مین معتاد یہی ہی
کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اسمین ہاتھ ڈالنا ممکن ہی اور اندر داخل ہونے کی گنجایش نہین اور بر خلاف مسئلہ سابق
کے کہ جب جماعت مین سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہان یہی عادت ہی - وان طرّ صرة خارجة من الكم لم
يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر
فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان
الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة وعن ابي يوسف رح انه يقطع على كل
حال لانه محرز اما بالكم او بصاحبه قلنا الحرز هو الكم لانه يعتمده وانما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق
اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور اگر آستین مین ہاتھ ڈال کر کاٹ لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا
(اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہین اور اگر ہاتھ ڈالکر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہی) کیونکہ پہلی صورت مین ہمیانی کی بندش
باہر سے ہی تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائیگا تو حرز کی ہتک نہین پائی گئی اور دوسری صورت مین بندش اسکے اندر سے ہی تو حرز سے
کاٹکر لینا پایا گیا اور اگر بجاے گرہ کاٹنے کے دونون صورتون مین باہر یا بھیتر سے گرہ کھولکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ
علت برعکس ہو گئی (یعنے اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہین کاٹا جائیگا - ن -) اور ابو یوسف
سے روایت ہی کہ ہر حال مین ہاتھ کاٹا جاے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز مین ہی یا صاحب مال کی حفاظت مین ہی اور ہم کہتے ہین
کہ حرز فقط آستین ہی کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اسکا مقصود یہ ہی کہ مسافت طی کرے یا استراحت پاوے
یعنے اسنے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہین کیا ہی تو یہ گونہ کے مشابہ ہو گیا - ف - حاصل یہ ہی کہ اسنے ہمیانی آستین یا کہین ہو مال
رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہین یا تو کہین چلا جاتا ہی تب اسکا مقصود یہ کہ مسافت طی کرے
اور اگر چلتا نہین ہی تو استراحت مقصود ہی اور انسان کا مقصود وہی معتبر ہوتا ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونین لدی ہون
پھر کسی نے گون پھاڑکر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اسکو حرز ٹھہرایا ہی اور اگر اسنے بھری ہوئی گون کو
چورایا تو قطع نہین ہی کیونکہ گون کا محافظ نہین کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہی کہ مسافت طی کرے اور گون کی محافظت
کرنا مقصود نہین ہی - ن - وان سرق من القطار بعيرا او حملا لم يقطع لانه ليس بمحرز مقصودا فيتمكن شبهة العدم
وهذا لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال
من يتبعها للحفظ قالوا يقطع - اور اگر قطار مین سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چورایا تو قطع نہین کیا جائیگا کیونکہ احراز کرنا مقصود
نہین ہی تو احراز نہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جانورون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت
کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہی اور حفاظت کا قصد نہین کرتا حتی کہ اگر ان گونون کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا
کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا - وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوالق في مثل هذا حرز لانه يقصد بوضع الامتعة
فيه صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز فيقطع - اور اگر اسنے بندھے ہوئے گٹھے یا گون کو پھاڑکر اسمین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا
جائیگا کیونکہ جس صورت مین کہ محافظ نہو تو گون ہی حرز ہوتی ہی کیونکہ گون مین مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہی کہ اسکی حفاظت ہو
جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہی تو حرز مین سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائیگا - وان سرق جوالقا فيه متاع وصاحبه
يحفظه او نائم عليه قطع معناه اذا كان الجوالق في موضع هو ليس بحرز كالطريق ونحوه حتى يكون محرزا بصاحبه لكونه
مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة وكذا النوم بقربه منه

علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وہذا یوکد ما قدمناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چرا لے کہ جسمین اسباب ہو اور اُسکا مالک اُسکی حفاظت کرتا ہو یا اُسپر سوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہین ہو جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون جو چرا لی ہے مالک کے حرز مین ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ معتبر حفاظت معتاد ہو اور گون کے پاس بیٹھنا یا اُسپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہو اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہو جیسا کہ ہم سابق مین اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہو کہ گون والا اُسپر سوتا ہو یا کہین اور سے اُسکی حفاظت کرتا ہو ۔ م ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ یہان چند مسائل متفرقہ ضروری ہین اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نکرے تو کیا اُسکو مار کر پتا لگانا جائز ہو یا نہین اس مین مشائخ سے دو روایات و مراجعہ ہین ہو کہ اُسکو مارنے کا فتوی نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتوی دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہو اور زیلعی مین ہو کہ بطور سیاست جائز ہو اور بحر الفائق مین ہو کہ ہمارے زمانہ مین اسپر اعتماد جائز ہو۔ اگر قرضخواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لیے تو بالاتفاق قطع نہین اور اگر دینار قرض ہو اور درم چرا لیے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہین یہی اصح ہو اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہین مجتبی مین کہا کہ اس قول مین زیادہ وسعت ہو تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہو اور یہی مذہب ہو اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اُسکے لائق ہو اگر چور نے ملک مین فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہو کہ بطور سیاست کے اُسکو قتل کرے۔ اگر دس درم کھوٹے چرا لے جنمین چاندی غالب ہو تو ظاہر الروایۃ مین قطع نہین اور یہی اصح ہو۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہین اور تاکیشک کی وجہ سے قطع واجب ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہو اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اُسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ دو عادل ہون جنکو قیمت پہچاننے مین دخل ہو۔ النہایہ۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق مین معتبر ہو حتی کہ اگر ایک کوٹھری مین سے دس آدمیون کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہین کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہو کہ حرز مین سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہین ہو۔ النہر۔ اور ضرور ہو کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز مین موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہین ہو بلکہ اُسکے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائیگا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ م ۔ ف۔

فصل فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ والزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وہذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اُسکے اثبات کے بیان مین ہو شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جاوے اور تیل داغ دیا جاوے لیکن کاٹنا تو بدلیل اُس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہین اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہو اور پہونچے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہو اور یہ جوڑ یعنی پہونچا کا متیقن ہو اور کیونکر یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا اور تیل داغ دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اُسکو تیل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تیل نہ دیا جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہو تلف کرنے کے واسطے نہین ہوتی

ف۔ توضیح یہ ہو کہ اللہ تعالی نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہو کیونکہ ۱۰

جسنے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہی جسمین تین جوڑ ہین پہونچا و کہنی و مونڈھا و لیکن پہونچے سے کم نہین ہو سکتا کیونکہ اول تو اسقدر
یقینی ہی اور دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اور اُنکے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہی اور
یہ بھی متوارث ہی کہ اُنھون نے پہلے داہنا ہاتھ کاٹا علاوہ اسکے حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت مین فاقطعوا ایمانہما وارد
ہوا یعنی اُنکا داہنا ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اُسکا تلنا ہمارے نزدیک واجب ہی اور شافعی کے
نزدیک مستحب ہی۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابوہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا
جسنے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ مین اسپر گمان نہین کرتا کہ اسنے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیون نہین یا رسول اللہ بلکہ مینے
چرایا ہی تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔ اور ابن القطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک
یہ حکم آپکا واجب ہی اور اسپر قرینہ یہ بھی ہی کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہی
اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ مین رکھتے ہین اور درمیانی موسم مین قطع کرتے ہین۔ م ۔ ش ۔ ع

فان سرق ثانیا قطعت رجلہ الیسرى فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتى یتوب وہذا استحسان
ویعزر ایضا ذکرہ المشایخ رح وقال الشافعی رح فی الثالث تقطع یدہ الیسرى وفی الرابع تقطع رجلہ
الیمنى لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ ویروی مفسرا کما ہو مذہبہ
ولان الثالثۃ مثل الاولى فی کونہا جنایۃ بل فوقہا فتکون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علی رض فیہ انی
لاستحیی من اللہ تعالى ان لا ادع لہ یدا یاکل بہا ویستنجی بہا ورجلا یمشی علیہا وبہذا حاج بقیۃ الصحابۃ رض فحجہم
فانعقد اجماعا ولانہ اہلاک معنى لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزجر فیما یغلب
بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیستوفى ما امکن جبرا لحقہ والحدیث طعن فیہ الطحاوی رح او نحملہ على السیاسۃ

پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاوے پھر اگر اُسنے تیسری بار چرایا تو قطع نہین ہوگا بلکہ قیدخانہ مین
رکھا جائیگا یہانتک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تعزیر بھی دیجائیگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار
مین اُسکا بایان ہاتھ کاٹا جاوے اور چوتھی بار مین اُسکا داہنا پاؤن کاٹا جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو
شخص چوری کرے اُسکو سزا سے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزا سے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزا سے قطع دو۔
رواہ ابوداود۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہی جیسا شافعی کا مذہب ہی۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔
اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے مین مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھکر ہی تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی
مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہی کہ مجھکو اللہ تعالے سے شرم آتی ہی کہ مین اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑون
کہ جس سے کھاوے اور استنجا کرے اور ایک پاؤن نہ چھوڑون جس سے چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب باقی صحابہ نے اُنسے
گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوگیا اور اس دلیل سے کہ چارون ہاتھ
پاؤن کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی مین ہی کیونکہ ایسا کرنے مین جنس منفعت زائل کردینا لازم آتا ہی حالانکہ حد صرف زجر کے
واسطے ہی نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دو بار سزا پاکر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہی حالانکہ زجر اسی
جرم مین ہوتا ہی جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہی تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہانتک
ممکن ہی قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص مین اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسیکا دوسرا ہاتھ کاٹا
تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا پاؤن کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤن
کاٹا جائیگا کیونکہ جہانتک ممکن ہی مظلوم بندے کا قصاص لیا جائیگا) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد مین امام طحاوی نے طعن کیا ہو اور برتقدیر ثبوت ہم اُسکو سیاست پر محمول کرتے ہین ف ـ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہو اور یہ نہین ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کرین حالانکہ پانچوین بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہو اور واضح ہو کہ دوسری بار مین ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹخنہ پر سے اُسکا پاؤن کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار مین تو بہ ظاہر کرے یا اُسپر صلاح مسلمان کے آثار ظاہر ہون ع ـ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہو فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہو فرمایا کہ قطع کرو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار مین ہوا پھر اُسکو پانچوین بار چوری مین لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کردو پس ہمنے اُسکو قتل کر دیا رواہ ابو داؤد ـ اور اسکے اسناد مین مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہو اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہو اور عبد اللہ ابن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سبھون نے ضعیف کہا ہو اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہو اسکی کچھ اصل نہین ہو اور خطابی نے فرمایا کہ مین فقہا مین سے کسی کو نہین جانتا ہون جسنے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے ـ اور نسائی نے فرمایا کہ مین اس باب مین کوئی حدیث صحیح نہین جانتا ہون اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری مین ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤن کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ مین آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اُترا اور شکایت کی کہ آپکے عامل یمن نے مجھپر ظلم کیا پھر وہ شخص رات مین نمازین پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چورون کی سی رات نہین ہو پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگون کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جسنے ان لوگون کے یہان چوری کی اُسکو پنے عذاب مین گرفتار کر پھر لوگون نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جسنے کہا کہ مجھکو یہ ہاتھ پاؤن کٹا شخص دے گیا ہو پھر جب اُسکو سامنے لیا گیا تو اُسپر لوگون نے گواہی دی یا اُسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بایان ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہو وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھکو خوفناک معلوم ہوتی ہو ـ و رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور ـ ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چورایا تھا اُسکا صرف دایان ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بایان پاؤن کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہو اور مترجم کہتا ہو کہ بہتر جواب یہ ہو کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ہو جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہو اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ مین صحیح اسناد سے نہین پہونچی ہو پس انعقاد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم یہ ہو کہ اول چوری مین دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری مین اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاے چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار مین روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفہ عن عمرو ابن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمہ عن علی قال الخ ـ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو مین اُسکا دایان ہاتھ کاٹونگا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بایان پاؤن کاٹونگا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قیدخانہ مین ڈال دونگا یہانتک کہ اُسکی بھلائی بیان کیجائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کیجائے کیونکہ مجھے اللہ تعالی سے شرم آتی ہو کہ اُسکو ایسا کر چھوڑدون کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہین کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤن نہین کہ اُسپر چلے ـ و رواہ الدارقطنی ـ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسمٰعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤن کاٹنے سے زیادہ نہین فرماتے پھر اگر اسکے بعد لایا جاتا

تو فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہی کہ اسکو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہین کرسکتا ولیکن اسکو قید کرو۔ و رواہ البیہقی ۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ حدیث مرسل ہی کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت مین حاضر تھا کہ آپ کے حضور مین ایک چور ہاتھ اور پاؤن کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اسکے بارہ مین کیا حکم جانتے ہو انھون نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اسکو سزا سے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر مین ایسا کرون تو گویا مین نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہین ہی وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کریگا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کریگا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اسکو چند روز قید خانہ مین بھیجا پھر اسکو نکالکر سخت درے مارکر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور اور اسکی اسناد ضعیف ہی لیکن دوسری اسانید قوی سے اسکی تقویت ہوگئی۔ م ف ع ت۔ واذا کان السارق اشل الید الیسری او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنی شلاء لما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسری مقطوعۃ او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لا یوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما ینزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔ اگر چور کا بایان ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایان پاؤن کٹا ہو تو اسکو سزا سے قطع نہین دیجائیگی یعنی چوری مین اسکو دایان ہاتھ کاٹنے یا بایان پاؤن کاٹنے کی سزا نہ دیجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین اسکے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہی اور اسی طرح اگر اسکا دایان پاؤن شل ہو تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسکے ہاتھ کا بایان انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوا انگوٹھے کے دو انگلیان کٹی ہوئی یا شل ہون تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہی اور اگر سوا انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو سزا سے قطع دیجائیگی یعنی دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائین کی ایک انگلی نہونے سے گرفت مین کوئی کھلا ہوا خلل نہین ہوتا ہی بخلاف اسکے جب دو انگلیان نہون تو خلل ظاہر ہی کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے مین دو انگلیان بمنزلہ انگوٹھے کے ہین ف۔ واضح ہو کہ جلاد وہ شخص ہی جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہوا اور جلاد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہی اور جو شخص گواہون کو لاوے اسکی اجرت بیت المال سے دیجائیگی اور بعض نے کہا کہ جسنے سرکشی کی اُسپر واجب ہی یعنی مدعی و مدعا علیہ مین سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اُسی کے ذمہ ہی اور یہی صحیح ہی۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہی اور یہی اصح ہی۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل مین چور کا ہاتھ تلا جائیگا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہی اور اگر گواہون سے چوری ثابت ہو جاوے تو گواہون کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہی۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقۃ سرقہا فقطع یسارہ عمدا او خطأ فلا شیء علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا شیء علیہ فی الخطاء ویضمن فی العمد۔ اگر حاکم نے جلاد سے کہا کہ اس شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جسکا کہ یہ مرتکب ہوا ہی قطع کر دے پس جلاد نے اُسکا بایان ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جلاد پر کچھ نہین ہی (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر ہو جاوے اور یہی قول احمد ہی) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہین ہی اور اگر عمدا ایسا کیا تو ضامن ہوگا ف۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہی کہ جلاد ضامن نہوگا۔ النہر کیونکہ اُسنے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوا جلاد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول مین ضامن نہوگا۔ د۔ وقال زفر رح یضمن فی الخطاء ایضا وہو القیاس والمراد بالخطاء ہو الخطأ فی الاجتہاد اما الخطأ فی معرفۃ الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا لہ انہ قطع یدا معصومۃ والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطأ فی اجتہادہ

اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطأ فی الاجتہاد موضوع ولہما انہ قطع طرفاً معصوماً بغیر حق ولا تاویل لانہ تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتہدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انہ امتنع للشبہۃ ولابی حنیفۃ رح انہ اتلف واخلف من جنسہ ما ہو خیر منہ فلا یعد اتلافاً کمن شہد علی غیرہ ببیع مالہ بمثل قیمتہ ثم رجع وعلی ہذا لو قطعہ غیر الحداد لا یضمن ایضاً ہو الصحیح ولو اخرج السارق یسارہ وقال ہذہ یمینی لا یضمن بالاتفاق لانہ قطعہ بامرہ ثم فی العمد عندہ علیہ ای السارق ضمان المال لانہ لم یقع حداً وفی الخطأ کذلک علی ہذہ الطریقۃ وعلی طریقۃ الاجتہاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منہ فیطالب بالسرقۃ لان الخصومۃ شرط لظہورہا ولا فرق بین الشہادۃ والاقرار عندنا خلافاً للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایۃ علی مال الغیر لا تظہر الا بالخصومۃ وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اسنے دایاں ہاتھ کاٹنا چاہا کہ دائیں اور بائیں کی پہچان میں خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائیگا اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اسکی دیت ادا کرے اور ہم کہتے ہیں کہ اسنے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآنی میں داہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسنے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اسنے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائیگا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہوا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے عضو تلف کیا اور بجائے اسکے اسی جنس کا اس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے وعلی ہذا اگر جلاد کے سوائے کسی دوسرے نے اسطرح قطع کیا تو بھی ضامن نہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اسکے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہوگا کیونکہ جلاد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اسکا بایاں ہاتھ کاٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہوگا یعنی اگر جلاد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ بجائے دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہوگا پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ جسکا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اسپر گواہ قائم ہوئے ہوں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعی نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جسکا مال چرایا ہے وہ غائب ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ حدود کے باب میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے یعنی حکم قاضی اسوقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کیجائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہوا تو حکم قاضی پورا نہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منہم ولرب الودیعۃ ان یقطعہ ایضاً وکذا المغصوب منہ وقال زفر والشافعی رح لا یقطع بخصومۃ الغاصب

والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رح بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب المؤتمن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة

مستودع اور غاصب اور سود دالے کو یہ اختیار ہی کہ جو کوئی اُنکے پاس سے مال چرا دے اُسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہی کہ اُسکا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہی ف۔ مستودع وہ شخص ہی جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہوا ور غاصب وہ شخص جسنے کسی کا مال غصب کیا ہوا ور جسکا مال غصب کیا اسکو مغصوب منہ کہتے ہین اور محیط مین فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہی کہ کسی نے درم کے عوض بیس درم بیچے اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت و قبضہ نہین رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہی مگر مشتری کو یہ اختیار ہی کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسنے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جسنے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا پس اگر ان لوگون کے پاس سے چور اوسے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ نالش کرین اور زفر و شافعی رحمہ نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہین کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کر لینے والے مین اور ہر ایسے شخص مین جسکا قبضہ حفاظتی سوا ے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہی اور اگر ان لوگون سے چور نے چرایا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائیگا کہ جب ادا ے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادا ے قرضہ کے راہن کو مال مرہون کے مطالبہ کا اختیار نہین ہی شافعی کا یہ قول بربنا ر اپنی اس اصل کے ہی کہ اُنکے نزدیک ان لوگون کو واپس لینے کے بارہ مین خصومت کا اختیار نہین یعنی اگر مالک حاضر نہو تو جسکے پاس مال ہی اُس سے مال لینے مین یہ لوگ خصومت نہین کر سکتے ہین اور زفر رح کے نزدیک واپس لے سکتے ہین ولیکن زفر کہتے ہین کہ واپس لینے مین خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہی تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق مین ظاہر نہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے مین اُس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ چوری بذات خود موجب سزا ے قطع ہی اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہوگئی اور حجت یہ کہ دو گواہون نے مطلقاً خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہی کہ ان لوگون کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہی پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری ثابت ہو جائیگی پس سزا ے قطع بھی پوری کر لیجائیگی اور ان لوگون کی خصومت کا مقصود یہ ہی کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہوتا تو سزا ے حد پوری کیجانے کی ضرورت سے ہی تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہین جسکے پیش آنیکا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ مین مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہی کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ مین آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه لم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية اذا الرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چرایا جسکے عوض اُسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹا دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو اُس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اُس پر واجب ہے۔ ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبہۃ یقطع بخصومۃ الاول لان سقوط التقوم ضرورۃ القطع ولم یوجد فصار کالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزا سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالی نے چوری کا پورا وبال یہی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہوگی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مذکور ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزا سے قطع دیجائیگی

ومن سرق سرقۃ فردہا علی المالک قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انہ یقطع اعتبارا لما اذا ردہ بعد المرافعۃ وجہ الظاہر ان الخصومۃ شرط لظہور السرقۃ لان البینۃ انما جعلت حجۃ ضرورۃ قطع المنازعۃ وقد انقطعت الخصومۃ بخلاف ما بعد المرافعۃ لانتہاء الخصومۃ لحصول مقصودہا فتبقی تقدیرا۔ جسنے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیرا باقی ہے ف۔ اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جاوے اور یہ چادر اسپر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقۃ فوہبت لہ لم یقطع معناہ اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیدیا پھر مالک نے مال مسروقہ اُسکو ہبہ کر دیا یعنی اُسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وکذلک اذا باعہا المالک ایاہ وقال زفر والشافعی رح یقطع وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان السرقۃ قد انعقدت وظہرت وبہذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقۃ فلا شبہۃ ولنا ان الامضاء من القضاء فی ہذا الباب لوقوع الاستغناء عنہ بالاستیفاء اذ القضاء للاظہار والقطع حق اللہ تعالی وہو ظاہر عندہ واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومۃ عند الاستیفاء وصار کما اذا ملکہا منہ قبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر وشافعی ومالک واحمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہہ نہیں ہوگا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضا میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الٰہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے

رہیں اگر قطع کو قضاء میں شامل نکریں تو خالی اظہار بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ملک میں دیدیا - قال وکذلک اذا انتقصت قیمتہا من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمد رح انہ یقطع وہو قول زفر والشافعی رح اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانہ مضمون علیہ فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استہلک کلہ اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا - اور اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہوگئی یعنے حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے (اور نرخ اُسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو - م) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول زفر وشافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چورا لئے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہوگیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین ملکر نصاب پورا ہوگیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کردیا تو قطع واجب رہتا ہے اور رہی نرخ کی کمی تو چور اُسکا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا - واذا ادعی السارق ان العین المسروقۃ ملکہ سقط القطع عنہ وان لم یقم بینۃ معناہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال الشافعی رح لا یسقط بمجرد الدعوی لانہ لا یعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارئۃ وتتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولا معتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار - اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اُسکے ذمہ سے قطع ساقط ہوجائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لاوے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اُسپر چوری کی گواہی دی اُسکے بعد اُسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہدینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہوجائیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہوجائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اُسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے ف - یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جاوے تو بالاتفاق حد ساقط ہوجاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابوحنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں راجح ہے - م - واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدہما ہو مالی لم یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارہما علی الشرکۃ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھر جانے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا - فان سرقا ثم غاب احدہما وشہد الشاہدان علی سرقتہما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃ رح الآخر وہو قولہما وکان یقول اولا لا یقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہۃ وجہ قولہ الآخر ان الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لا یورث الشبہۃ ولا معتبر بتوہم حدوث الشبہۃ علی ما مر - اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دیجائیگی اور یہی صاحبین کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ دوسرا چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہوجاتی ہے پھر اس سے رجوع کرکے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب ہونے کے

روپوش ہونے سے اُسپر سرقہ ثابت نہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہو جیسا کہ پہلے گذرا۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراہم بعینہا فانہ یقطع وترد السرقۃ الے المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولے وقال محمد رح لایقطع والعشرۃ للمولے وہو قول زفر رح ومعنی ہذا اذا کذبہ المولے۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کردیا گیا ہو دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہو اُسکو واپس دیا جائیگا اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہو اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اسکے مولی کے واسطے ہو اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہو اور یہ درم اُسکے مولی کے ہین اور یہی زفر کا قول ہو اور اسکے معنی یہ ہین کہ یہ حکم اُسوقت ہو کہ مولے اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ مال میرا ہو اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ مین جھوٹا ہو ف۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دیگئی ہو تو اُسکا اقرار صحیح ہو اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام مجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا۔ ولو اقر بسرقۃ مال مستہلک قطعت یدہ ولو کان العبد ماذونا لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رح لایقطع فی الوجوہ کلہا لان الاصل عندہ ان اقرار العبد علی نفسہ بالحدود والقصاص لایصح لانہ یرد علی نفسہ وطرفہ وکل ذلک مال المولے والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یؤاخذ بالضمان والمال لصحۃ اقرارہ بہ لکونہ علیہ مسلطا علیہ من جہتہ والمحجور علیہ لایصح اقرارہ بالمال ایضا ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المالیۃ فیصح من حیث انہ مال ولانہ لاتہمۃ فی ہذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثلہ مقبول علی الغیر لمحمد رح فی المحجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لایصح منہ الاقرار بالغصب فیبقی مال المولے ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال المولے یؤیدہ ان المال اصل فیہا والقطع تابع حتی تسمع الخصومۃ فیہ بدون القطع ویثبت المال دونہ وفی عکسہ لاتسمع ولایثبت واذا بطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رح انہ اقر بشیئین بالقطع وہو علی نفسہ فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وہو علی المولے فلایصح فی حقہ فیہ والقطع یستحق بدونہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی ید زید سرقتہ من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لایصدق فی تعیین الثوب حتی لایؤخذ من زید ولابی حنیفۃ رح ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمۃ المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استہلاکہ بخلاف مسألۃ الحر لان القطع انما یجب بالسرقۃ من المودع اما لایجب بسرقۃ العبد مال المولی فافترقا ولو صدقہ المولی یقطع فی الفصول کلہا لزوال المانع۔ اور اگر غلام مجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنے اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونون صورتون مین ہاتھ کاٹا جائیگا یعنے خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتون مین ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام مجور یا ماذون ہو اور خواہ مال مسروقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر کے نزدیک اصل یہ ہو کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہو کیونکہ یہ اقرار اُسکی جان پر یا اُسکے اعضاء پر واقع ہوتا ہو حالانکہ اسکی ذات یا اُسکے اعضاء سب اُسکے مولی کا مال ہو تو یہ اقرار اُسکے مولی کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہو (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ مین فلان شخص کا غلام ہون یعنے مولی کے سواے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہو۔ ن۔) لیکن اتنی بات ہو کہ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی ہو وہ جب سرقہ کا اقرار کریگا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُسکے

تاوان مین ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے اور غلام محجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہین کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اسیلیے کہ اس اقرار مین کوئی تہمت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار مین اُسکا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام محجور ہے اُسکا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہین ہوتا (مثلاً مولے کے یہان کسی مال کو کہے یہ مین نے فلان شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہین ہے) پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولی کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے چرانے کا اقرار کیا تھا تو قطع نہین کیونکہ مولے کے مال چرانے سے تو غلام پر قطع واجب نہین ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ مین مال اصل ہے اور قطع اُسکی تابع ہے حتی کہ جہان قطع نہین ہوسکتا وہان بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مال کا مطالبہ نہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو نالش کی سماعت نہوگی اور ثبوت نہوگا تو اس مسئلہ کی [illegible] مین کہ اصل ہے باطل ہو یعنی مال کی ثبوت نہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ ماذون کے قبضہ مین جو مال ہے اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق مین بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتون کا اقرار کیا اول تو سزاے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولی پر پڑتا ہے تو مولی کے حق مین صحیح نہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ مین ہے مین نے اسکو خالد سے چرایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہین لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ مین ہاتھ کا کاٹا جانا اصل ہے اور مال اُسکے تابع ہے حتی کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہین ہوتا ہے) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہے تو اسی بناء پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت مین مال تابع اور قطع اصل ہے حتی کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت باقی رہتی ہے اور اگر چور نے اُسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزاے قطع پوری کر لیجاتی ہے اور بخلاف اس مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہین ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چرانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے اور اگر غلام اپنے مولی کا مال چراوے تو قطع واجب نہین ہوتا ہے پس دونون مین فرق ہو گیا ہان اگر مولی نے ان صورتون مین تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہین بلکہ اسنے چرایا ہے تو سب صورتون مین غلام کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جو روک تھی وہ باقی نہین رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمۃ فی یدہ ردت الی صاحبہا لبقائہا علی ملکہ وان کانت مستہلکۃ لم یضمن وہذا الاطلاق یشمل الہلاک والاستہلاک وہو روایۃ ابی یوسف رح عن ابی حنیفۃ رح وہو المشہور وروی الحسن عنہ انہ یضمن بالاستہلاک وقال الشافعی رح یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سبباہما فلا یمتنعان فالقطع حق الشرع وسببہ ترک الانتہاء عما نہی عنہ والضمان حق العبد وسببہ اخذ المال فصار کاستہلاک صید مملوک فی الحرم او شرب خمر مملوکۃ لذمی ولنا قولہ علیہ السلام لا غرم علی السارق بعد ما قطعت یمینہ ولان وجوب الضمان ینافی القطع لانہ یتملکہ باداء الضمان مستندا الی وقت الاخذ فتبین انہ ورد علی ملکہ فینتفی القطع للشبہۃ وما یؤدی الی انتفائہ فہو المنتفی ولان المحل لا یبقی معصوما حقا للعبد اذ لو بقی لکان مباحا فی نفسہ فینتفی القطع لانتفاء [illegible]

حق الاستہلاک لانہ فعل آخر غیر السرقۃ ولا ضرورۃ فی حقہ وکذا الشبہۃ تعتبر فیما ہو السبب دون غیرہ وجہ
المشہور ان الاستہلاک اتمام المقصود فیعتبر الشبہۃ فیہ وکذا یظہر سقوط العصمۃ فی حق الضمان لانہ من
ضرورات سقوطہا فی حق الہلاک لانتفاء المماثلۃ - اگر چور کا ہاتھ کاٹ گیا حالانکہ مال مسروقہ اُسکے ہاتھ میں موجود ہو تو باجماع
علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہو اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور
ضامن نہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہوگیا ہو اور
یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہو اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت
میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جنکے سبب مختلف
ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہوگا پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہو اور اسکا سبب یہ ہو کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا
اُس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہو اور اسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم میں کسی کی ملک
کا صید ہلاک کر دیا یا ذمی کی ملک کی شراب پی لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہو اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہو جیسے حرم میں
صید کو قتل کرنا ایک جرم ہو اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہو) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو
کہ چور پر اسکا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہو - رواہ النسائی والطبرانی - اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان
واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہو کیونکہ چور تاوان ادا کرے تو مال مسروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جبوقت اُسنے
لی ہو تو لازم آئیگا کہ اسکا لینا اپنی ملک کو لینا ہوتا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے
وہ خود دور ہو گی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا ہو پس ضمان واجب کرنا خود
باطل ہو اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو
وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہو وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہو پس اگر ہم اُسکو
ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو تو بندہ کے حق سے محترم نہوئی بلکہ شرعی حق سے
حرام ہوئی جیسے مردار حرام ہوتا ہو اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہیں ہوتا ہو رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن
نہوگا تو اسکی وجہ یہ ہو کہ تلف کر دینے کی صورت میں اُسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہو کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا
دوسرا فعل ہو اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہو یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی
اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ
شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہو اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا (لیکن یہ توجیہ اُس روایت کی ہو
تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہو حالانکہ مشہور روایت یہ ہو کہ ضامن نہیں ہو) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہو کہ مال
مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہو تو اسمیں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط
ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضروری ہو اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہو کیونکہ مال مسروقہ
اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نادر ہیں ف - پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم
ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہو پس تاوان واجب نہوگا
قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدہا فہو لجمیعہا ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن کلہا
الا التی قطع لہا ومعنی المسألۃ اذا حضر احدہم فان حضروا جمیعا وقطعت یدہ لخصومتہم لا یضمن شیئا بالاتفاق
فی السرقات کلہا لہما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومۃ لتظہر السرقۃ فلم تظہر السرقۃ من الغائبین

يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة ولهما ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط للظهور عند القاضي اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم في البعض جیسے کئی چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اسمیں اتفاق ہے پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اُس سرقہ کے کہ جسکی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہے اور مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ یہ اختلاف اُس صورت مین ہے کہ جنکے مال چوری ہوئے ہین اُنمین سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیون کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوے اور اُنکی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات مین کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت مین صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہین ہے حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہین اُنکی طرف سے سرقہ ظاہر نہین ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا اُنکے سرقات کے واسطے نہین ہوا پس اُنکے اموال محترم رہے یعنی اُنکا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہے کیونکہ حدود مین تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اسواسطے شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہے پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا سے واجب ہی تھی جو پوری کر دی گئی ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہونچیگا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہین ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہون پھر اُسنے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا یا تو یہی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریون کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہین ہے۔

باب ما يحدث السارق في السرقة

یہ باب اُن صورتون کے بیان مین ہے جو مال سرقہ مین چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم قطع وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ وكما اذا سرق البائع معيبا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة۔ جیسے ایک کپڑا چرایا پھر گھر ہی کے اندر اُسکے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابویوسف سے ایک روایت ہے کہ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اسمین ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے پس اسطرح پھاڑنے سے اُسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جسمین بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کریگا یا نہین حالانکہ ایسی صورت مین مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہین کاٹا جاتا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان ادا واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہین ہے

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہی کہ اُسنے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شی اور اُسکا تاوان دونون ایک ہی شخص کی ملک
مین جمع نہو جاوین پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے رہ جانے مین کوئی شبہہ نہین پیدا کرتا ہی جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ
نہین ہی اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدون علم مشتری کے فروخت کر لی کے بعد مشتری کے پاس سے چورائی تو بائع کا ہاتھ
کاٹا جاتا ہی حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف بیع بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہی کہ وہ شبہہ
پیدا کرتی ہی اسواسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہی جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ
نہین ہی کچھ واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت مین ہی کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا
اختیار کیا ہو اور اگر اُسنے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے
سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی صورت مین کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہو گیا تو
حد دور ہو جائیگی اور یہ سب اُس صورت مین ہی کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ
کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نہ رہا کیونکہ اُسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہین ہی - وان سرق شاة فذبحها
ثم اخرجها لم یقطع لان السرقة تمت علی اللحم ولا قطع فیه - اگر کوئی بکری چورا کر اُسکو ذبح کیا پھر اُسکو باہر لایا تو قطع
نہین ہی کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چورانے مین قطع نہین ہی - ومن سرق
ذهبا او فضة یجب فیه القطع فصنعه دراهم او دنانیر قطع فیه ویرد الدراهم والدنانیر الی المسروق منه و
هذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا سبیل للمسروق منه علیهما واصله فی الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له
ثم وجوب الحد لا یشکل علی قوله لانه لا یملکه وقیل علی قولهما لا یجب لانه ملکه قبل القطع وقیل یجب لانه صار
بالصنعة شیئا آخر فلم یملک عینه - اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جسمین قطع واجب ہی پھر اُسکے درم یا دینار بنالیے
تو اسمین ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چرایا ہی اُسکو واپس دیجائینگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے
کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہین ہی اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب مین ہی پس صاحبین کے نزدیک
درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین ہی پھر امام کے قول پر سزا سے قطع واجب ہونے مین
کوئی مشکل نہین کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہو جائیگا رہا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزا سے قطع واجب نہوگی کیونکہ
قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ
سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہوا - فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم یؤخذ منه الثوب
ولم یضمن قیمة الثوب وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یؤخذ منه الثوب ویعطی ما زاد الصبغ
فیه اعتبارا بالغصب والجامع بینهما کون الثوب اصلا قائما وکون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة و
معنی حتی لو اراد اخذه مصبوغا یضمن ما زاد الصبغ فیه وحق المالک فی الثوب قائم صورة لا معنی الا تری انه غیر
مضمون علی السارق بالهلاک فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منهما قائم صورة ومعنی
فاستویا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالک لما ذکرنا - اگر ایک کپڑا چورا کر اُسکو سرخ رنگا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اُس سے
کپڑا نہین لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اُس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہی وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہی یعنی جیسے غاصب نے
غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائیگا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان
دونون مین علت جامع یہ ہی کہ کپڑا جو اصل ہی وہ قائم ہی اور رنگ اُسکا تابع ہی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ رنگ بھی

[illegible]

بظاہر و معنی قائم ہے حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن معنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جاوے تو چور اُسکا ضامن نہوگا پس ہمنے چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و معنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہوگئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہمنے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغہ اسود اخذ منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفۃ و محمد رح و عند ابی یوسف رح ہذا و الاول ان السواد زیادۃ عندہ کالحمرۃ و عند محمد رح زیادۃ ایضا کالحمرۃ ولکنہ لا یقطع حق المالک و عند ابی حنیفۃ رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالک۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا تو وہ [illegible] اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک [illegible] سیاہ رنگنے کی دونوں [illegible] یکساں ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخی کے کپڑے میں زیادتی ہے اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سُرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا ف۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ [illegible] سیاہ رنگ [illegible] رکھتی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے [illegible] سیاہ رنگ کی قدر ہوگئی لہذا یہ اختلاف بسبب زمانہ ہے م

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہونگے جنکو ایسی شوکت و قوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نکر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام میں واقع ہو۔ چہارم یہ کہ جو کچھ اُنھوں نے مال لیا وہ اسقدر ہو جسپر سزائے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اسقدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزائے قطع واجب نہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو اُنسے یہ سزا ساقط ہو جائیگی ع۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم و ارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالی و اُسکے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد پھیلاویں اُنکی سزا یہی ہے کہ قتل کیے جاویں یا سولی دیے جاویں یا اُنکے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کیے جاویں الخ یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور انکا واقعہ یہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان ہوئے پھر آب و ہوا مدینہ کی اُنکے مزاج کے موافق نہوئی اور رنجا آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہاں زکوۃ کے اونٹ رہا کرتے ہیں وہاں جاکر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہوگئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو بُری طرح سے قتل کرکے تمام چوپایوں کو ہانک لے چلے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ کیے پس وہ گرفتار کرکے لائے گئے پس آپ نے اُنمیں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹوا کر اور اُنکی آنکھوں میں

سلائی پھیر کر اور ایک روایت مین ہی کہ کیلین ٹھوک کر مقام حرّہ مین ڈلوا دیا جہان ایڑیان رگڑ رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح بعض علماء نے کہا کہ آنکھون مین کیل ٹھوکنا اسوجہ سے تھا کہ ان لوگون نے چرواہون کو بھی آنکھون مین ببول کے کانٹے چبھو کر ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا پھر اللہ تعالے نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہی کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسنے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسنے صرف مال لیا و قتل نہین کیا تو اُسکا داہنی طرف کا ہاتھ اور بائین طرف کا پاؤن کاٹا جائے اور جسنے قتل نہین کیا اور مال نہین لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین توضیح سے تفسیر کردی ہی پھر اسمین اختلاف ہی کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہین پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہی کہ اس ملک سے دوسرے ملک مین نکالدیے جائین لیکن مخفی نہین کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک مین فساد پھیلاوینگے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاوین اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہی کہ قیدخانہ مین ڈالدیے جائین کیونکہ اسطرح وہ ملک سے نازرد ہو جائینگے اور ملک اُنکے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهي اربعة هذه الثلاثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس في الاولى فلانه المراد بالنفي المذكور لانه نفي عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا تتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناه لما تلوناه وشرط ان يكون الماخوذ مال مسلم او ذمي لتكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ما له خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناه لما تلوناه اگر ایک جماعت جنکو امتناعی قدرت ہی یا ایک ہی شخص جسکو امتناعی قدرت ہی یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہین ہزنی کا قصد کرکے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسیکو قتل کرین خود گرفتار کر لیے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہانتک کہ یہ لوگ توبہ کرین اور اگر ان لوگون نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہی کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جاوے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہی یا ایسی چیز ہی کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہی تو امام ان لوگون کے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور اگر ان لوگون نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو قصاص مین قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہی) اور اصل اس باب مین قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہی (اسمین چار سزائین بیان فرمائین یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤن کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہی کہ چار حالتون مین چار قسم کی سزا یعنے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہی پس تین حالتین تو یہی ہین جو اوپر ذکر ہوئین اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالے آگے ذکر کرینگے پس ہر ایک حالت کے موافق اُسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائین باعتبار گناہون کے متفاوت ہوتی ہین پس بھاری جرم مین بھاری سزا لائق ہی پس جرم اول مین محبوس کرنے کی سزا اسواسطے کہ آیت مین جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہی اُس سے یہی مراد ہی کہ قیدخانہ مین ڈالے جاوین کیونکہ یہی روے زمین سے

کرنا ہی کہ ان لوگون کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنون کو تعزیر بھی دیجائیگی کہ اُنھون نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہی پھر شیخ قدوری نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہی کیونکہ جبتک یہ قدرت نہو تب تک لڑائی نہین ہوسکتی ہی اور بحالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہین کیا تو اُسکا حکم وہی ہی جو ہمنے اوپر بیان کیا بدلیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کرچکے اور اسمین شیخ قدوری نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اسواسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اُسپر رہزنی کی تو قطع واجب نہین ہی اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق مین شرط کیا تاکہ اُسکا ہاتھ پاؤن مباح نہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر وقیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے دبایان پاؤن کاٹا جاوے تاکہ ایسا نہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہی جو ہم اوپر بیان کرچکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہی۔ ویقتلون حداً حتی لو عفا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانہ حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخیار ان شاء قطع ایدیہم وارجلہم من خلاف وقتلہم او صلبہم وان شاء قتلہم وان شاء صلبہم وقال محمد رح یقتل او یصلب ولا یقطع لانہ جنایۃ واحدۃ فلا توجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقۃ والرجم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظت لتغلظ سببہا وہو تفویت الامن علی التناہی بالقتل واخذ المال ولہذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبری حدا واحدا وان کانا فی الصغری حدین والتداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکہ وہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف انہ لا یترکہ لانہ منصوص علیہ والمقصود التشہیر لیعتبر بہ غیرہ ونحن نقول اصل التشہیر بالقتل والمبالغۃ فی الصلب فیخیر فیہ ثم — اور قاتل رہزن بطور سزاے حد کے قتل کیے جائینگے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء اُنکا عفو کردین تو اُنکے عفو کرنے پر کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر اماموں کا اجماع ہی کیونکہ یہ حق شرعی ہی اور چوتھی صورت یہ ہی کہ اگر رہزنون نے لوگون کو قتل کیا اور مال لے لیے تو امام کو اختیار ہی کہ چاہے اُنکے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف اُنکو قتل کردے اور اگر چاہے تو صرف اُنکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤن نہین کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی تو اُسپر دو حدین لازم نہونگی اور اسلیے کہ قتل نفس کی سزا مین اس سے کم سزا داخل ہوجاتی ہی جیسے باب الحدود مین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا مین داخل ہوکر صرف قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کردیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ ہاتھ پاؤن کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہی جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہوگئی ہی اور سخت جرم یہ ہی کہ اُسنے قتل کرکے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی مین ہاتھ اور پاؤن کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزاے حد ہی اگرچہ سرقہ مین یہ دو حدین ہین اور باب حدود مین تداخل ہونا کئی حدین جمع ہونے مین ہوتا ہی اور ایک ہی حد مین نہین ہوسکتا پھر قدوری نے کتاب مین ذکر کیا کہ اُسکو سولی دینے یا نہ دینے مین اختیار ہی اور ظاہر الروایۃ یہی ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی مین وارد ہی اور اس سے مقصود یہ ہی کہ اُسکی شہرت دیجاوے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہین کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہی اور سولی دینے مین شہرت کی زیادتی ہی پس امام اسمین مختار ہی پھر قدوری نے فرمایا۔ قال ویصلب حیا ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخی رح وعن الطحاوی رح انہ یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلۃ وجہ الاول وہو الاصح ان الصلب علی ہذا الوجہ ابلغ فی الردع وہو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جاوے اور ایک نیزہ سے اُسکا پیٹ شق کردیا جاوے یہانتک کہ وہ مرجاوے اور اسیکے مثل کرخی سے مروی ہی اور طحاوی سے

روایت ہو کہ قتل کرکے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اول اصح ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اسطرح سولی
دینے مین زیادہ خوفناک عبرت ہو اور یہی اس سزا کا مقصود ہو۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثۃ ایام لانہ یتغیر بعدہا
فیتاذی الناس بہ وعن ابی یوسف رح انہ یترک علی خشبتہ حتی یتقطع ویسقط لیعتبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما
ذکرناہ والنہایۃ غیر مطلوبۃ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جاوے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بدبو
سے لوگون کو اذیت ہوگی اور ابو یوسف سے ایک روایت ہو کہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہانتک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گر پڑے
تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہین کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہین ہو۔ قال
واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقۃ الصغریٰ وقد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال
اسنے لیا ہو اسکا تاوان اسپر واجب نہین ہو اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہو اور ہم اسکو بیان کر چکے۔ قال باشر القتل
احدہم اجری الحد علیہم باجمعہم لانہ جزاء المحاربۃ وہی تتحقق بان یکون البعض ردءا للبعض حتی اذا زلت اقدامہم
انحازوا الیہم وانما الشرط القتل من واحد منہم وقد تحقق۔ اگر رہزنون مین سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا
قتل ان سبھون پر جاری کیجائیگی کیونکہ یہ تو سزاے محاربہ ہو اور محاربہ یون بھی ہوتا ہو کہ بعضے لڑین اور بعضے انکی مددپر ہون
حتی کہ اگر لڑنے والون کے قدم اکھڑین تو اپنے مددگارون مین پناہ لین اور شرط یہی ہو کہ انمین سے کسی سے قتل پایا جاے
اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فہو سواء لانہ یقع قطعا للطریق بقطع المارۃ۔ اور
قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہین کیونکہ راہگیرون کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جائیگی
وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منہ فیما فیہ القصاص واخذ الارش منہ فیما فیہ الارش وذلک
الی الاولیاء لانہ لا حد فی ہذہ الجنایۃ فظہر حق العبد وہو ما ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل
نہین کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہو تو جن زخمون مین بدلا لیا جاتا ہو انمین بدلا لیا جائیگا اور جنمین مالی جرمانہ
لیا جاتا ہو انمین جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہو کیونکہ اس جرم مین سزاے حد نہین ہو تو بندہ کا حق
ظاہر ہوا یعنے بدلا یا جرمانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہو ف۔ یعنی اگر مثلا رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو
اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کردی تو اسپر جرمانہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یدہ
ورجلہ وبطلت الجراحات لانہ لما وجب الحد حقا للہ سقطت عصمۃ النفس حقا للعبد کما یسقط عصمۃ المال
اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اسکا دایان ہاتھ و بایان پاؤن کاٹا جائیگا اور زخمون کا عوض باطل ہوگیا کیونکہ جب
حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہوجاتی ہو۔ وان اخذ بعد
ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولیاء قتلوہ وان شاؤا عفوا عنہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبۃ
للاستثناء المذکور فی النص ولان التوبۃ تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظہر حق العبد فی النفس والمال
حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استہلاک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے
کے پکڑا گیا حالانکہ اسنے عمدا قتل کیا ہو تو اولیاء مقتول کو اختیار ہو چاہین تو رہزن کو قصاص مین قتل کرین اور چاہین اسکو عفو
کرین کیونکہ رہزنی مین بعد توبہ کرلینے کے سزاے حد نہین قائم کیجاتی ہو کیونکہ نص قرآنی مین استثنا ہو اور اسلیے کہ توبہ صحیح ہونا
تو مال پھیر دینے پر ہو اور ایسی صورت مین سزاے قطع نہین ہو تو بندہ کا حق نفس و مال مین ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو خواہ لیا
ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہوگیا ہو تو اسپر ضمان واجب ہوگی۔ وان کان
من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیہ سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول

ابی حنیفہ وزفر رح وعن ابی یوسف رح انہ لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی ہذا السرقۃ الصغری لہ ان المباشر
اصل والردء تابع ولا خلل فی مباشرۃ العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسہ ینعکس المعنی والحکم ولہما انہ جنایۃ
واحدۃ قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضہم موجبا کان فعل الباقین بعض العلۃ وبہ لا یثبت الحکم فصار کالخاطی
مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ
واحدۃ علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستامن
لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصمۃ وہو یخصہ اما ہنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلۃ حرز واحد۔ اور اگر رہزنوں
مین کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی انکا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جاننا
چاہیئے کہ طفل ومجنون کے بارہ مین ابو حنیفہ وزفر کا قول مذکور ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل ومجنون کے باقیون کو سزائے حد دیجائیگی اور یہی سرقہ صغری مین حکم ہی اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب
ہوا وہ اصل ہی اور جو مددگار ہوا وہ تابع ہی اور عاقل کے ارتکاب مین کچھ خلل نہین اور تابع یعنے طفل ومجنون مین خلل ہونے
کا اعتبار نہین پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والون سے ساقط نہوگی اور اگر اسکے برعکس ہو تو معنی وحکم برعکس
ہو جائیگا یعنے اگر تابع مین خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والون مین خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وزفر رح کی
دلیل یہ ہی کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہی جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہی تو جب انمین سے بعض کا فعل موجب حد نہوا یعنی پوری
علت نہوا تو باقیون کا فعل تھوڑی علت رہگیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہین ہوتا ہی تو ایسا ہوگیا جیسے عمداً
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ مین ایک خطا کار شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھکر تیر مارا اور دوسرے
نے اسکو شکار سمجھکر تیر مارا جس سے وہ مرگیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنون مین راہ والون
کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہی کہ جنپر رہزنی واقع ہوئی انکے مال باہم مشترک ہون
تب رہزنون سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہی کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال مین حد ساقط ہی کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی جو ان سب
رہزنون کی ذات سے قائم ہوا ہی پس اگر بعض کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو باقیون کے حق مین بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر مسافرون مین کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق مین رہزنون سے سزائے حد ساقط ہوتا اس وجہ سے ہی کہ
اسکے خون حرام ہونے مین خلل ہی اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہی اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ سے ہی کہ حرز
مین خلل ہی حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہی۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظہور حق العبد علی ما ذکرناہ
فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلۃ الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلۃ کدار واحدۃ۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الہی نہین رہا
تو بندون کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہی چاہین قتل کرین اور چاہین عفو کرین اور اگر ایک قافلہ مین بعض نے بعض پر
رہزنی کی تو رہزنون کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہی تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطریق لیلا
او نہارا فی المصر او بین الکوفۃ والحیرۃ فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وہو
قول الشافعی رح لوجودہ حقیقۃ وعن ابی یوسف رح انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ لانہ لا یلحقہ
الغوث وعنہ ان قاتلوا نہارا بالسلاح او لیلا بہ او بالخشب فہم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث
یبطئ باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا یتحقق ذلک فی المصر ویقرب منہ لان الظاہر لحوق
الغوث الا انہم یوخذون برد المال ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابہم الجنایۃ ولو قتلوا

فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر مین یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جنمین ایک میل کا فاصلہ ہی رات یا دن مین رہزنی کی تو استحساناً یہ رہزنی نہین ہی اور قیاس مقتضی یہ ہی کہ رہزنی ہوا اور یہی شافعی کا قول ہی کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد پر مدد نہین پہونچ سکتی ہی اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہی کہ اگر دن مین ہتھیار سے لڑائی کی یا رات مین ہتھیار یا لاٹھیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار مین اتنی دیر نہین ہوتی کہ مددگار پہونچے اور رات کو مددگار پہونچنے مین دیر ہوتی ہی اور ہم کہتے ہین کہ رہزنی مسافرون کی راہ مارنے سے ہوتی ہی اور یہ بات شہر مین یا شہر کے قریب نہین ہو سکتی اسلیے کہ ظاہر یہان مددگار پہونچ جائیگا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا ولیکن شہر کے پاس رہزنی کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تا کہ مال اپنے مالکون کو پہونچ جائین اور مجرمون کو تعزیر دیجائیگی اور قیدخانہ مین رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہین اور اگر انھون نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیا کو اختیار ہی کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف۔ لیکن فتوی ابو یوسف کے قول پر ہی۔ فتع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃ رح وہی مسألۃ القتل بالمثقل وسنبین فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالے وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسکو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہی اور ہم اسکو باب الدیات مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار ہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائےگا کیونکہ وہ ملک مین فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالے اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان مین ہی۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہی اور وہ کامون مین ایک طریقہ کو کہتے ہین اور شرع مین مختص وہ طریقہ ہی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہاد مین برتاؤ کیا ف۔ اور شرع مین جہاد یہ ہی کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نکرے اس سے قتال کرنا ش د۔ اور ظاہر یہ ہی کہ سواے عرب کے جو شخص مطیع ہونے وجزیہ دینے پر بھی راضی نہو اس سے قتال کرنا م۔ اور اسکی تعریف یہ ہی کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے مین اپنی وسعت صرف کردے خواہ اسطرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیون کی مدد کرے خواہ مال سے یا راے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسری وجہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہی اور رباط یہ ہی کہ سرحد اسلام پر جسکے بعد دار الکفر ہی قیام کرے یہی مختار ہی۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہی اور کیون نہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالی کی رضامندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کرتا ہی پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہی کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن مین خوشی و کسل ہر حالت مین اللہ تعالے کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود مین ہی کہ مین نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال مین سے کون افضل ہی فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا مین نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا مین نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالے کی راہ مین جہاد کرنا اور اگر مین آپ سے زیادہ پوچھتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالی اور اسکے رسولون پر سچا یقین دلمین لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم اور معنی یہ ہین کہ اللہ تعالے ورسول پر ایمان لانا نماز وروزہ وزکوۃ کو شامل تھا یعنے جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہین ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی اور وہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران ابن حصین مین آیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف مین آدمی کا کھڑا ہونا اسکے ساٹھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وقت مین جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہانتک کہ مکہ فتح ہوگیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ مین وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اسکو نہین کر سکوگے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز مین قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ مین فتور نکرے یہانتک کہ مجاہد واپس آوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث سے کہ جسنے اللہ تعالی پر ایمان لاکر اور اسکے وعدون کی تصدیق کرکے اپنا گھوڑا اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیا تو اسکا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اسکے اعمال خیر کی میزان مین ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اسکی فضیلت مین بہت سی حدیثین ہین چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ مین ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت مین مرگیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جاوینگے اور اسپر اسکا رزق جاری رہیگا اور وہ فتنون سے محفوظ ہوگیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور قیامت کے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی امامہ مین ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازون کے برابر ہے اور اسکے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیان صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ سف۔ قال الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية لانه ما فرض لعينه اذ هو افساد في نفسه وانما فرض لاعزاز دين الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين كصلوة الجنازة ورد السلام۔ جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضون نے جہاد قائم کیا تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے قاتلوا المشركين كافة الآية یعنی مشرکون سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تمسے سب کے سب قتال کرتے ہین۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجهاد ماض الخ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہین کہ لوگ جہاد کرتے رہینگے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہین ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہین ہوا اسواسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اسواسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندون سے شرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگون سے حاصل ہوگیا تو باقیون کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام مین ہے پس چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیون سے ساقط ہے اور اگر مجلس مین سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوگئی۔ اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہونگے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنے ملک سے فساد بدافعالی و فتنہ شرک و کفر دور کرکے اللہ تعالے کی توحید و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہوگیا تو باقیون سے ساقط ہوجاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نکرے تو سب گنہگار ہونگے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درمختار مین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں اُنپر فرض ہو پھر انکی نسبت دور پھر انسے دور حتی کہ اگر قریب والون سے کفایت نہو تو انکے بعد والون پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مکلفین مسلمانون کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہوجائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کرین اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کرین تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوجاوے۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نکیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ لان الوجوب علی الکل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہین کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیون سے گناہ ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ ثواب خاصکر انھین کو ملتا ہے جنھون نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نکیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد من الکراع و السلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے مین مشغول ہوجاوین تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہوجاوین تو بطور کفایہ واجب ہے ف یعنی اگر سب کے سب جہاد مین مشغول ہون تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہین ہے اور نہ گھوڑون کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہین کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بناوین یا گھوڑون کی نسل بڑھاوین یا زراعت کرکے رسد پہونچاوین سب جہاد مین شامل ہین ہم۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ شہرون سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائین بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہین ہوسکتا پھر یہ سب اُسوقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہو مثلاً دشمنون نے مسلمانون کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہان کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگون پر واجب ہوگا کہ جاکر جہاد مین شریک ہون اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہون تو انکے قریب والون پر بھی فرض ہوجائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہون تو اُنکے پاس والون پر بھی فرض ہوجائیگا اور اسی طرح ہوگا یہانتک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانون پر فرض ہوجائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد مین جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہین جاتے ہین یا سلطان نہین جاتا ہے یا اُسنے منع کردیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہین ہوگا۔ سف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالے انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہوجاوے تو اسوقت مین جہاد فرض عین ہوجائیگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو ف یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو یا بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہوجاتا ہے اور اسمین بیمار و بوڑھے بھی جاوین تاکثرت سے دشمنون پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر مین فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانون کو گنجائش ہے یہانتک کہ انکی ضرورت پیش آوے ع۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت مین مقصود نہین حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کرین تو سب پر فرض عین ہوجائیگا ف

پھر جن لوگون کو نفیر عام پہونچے اُنپر فرض عین ہوگیا پس اگر یہ لوگ کافی ہون تو باقیون پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس
کے ملکون کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور اُنکو نفیر پہونچے تو اُنپر بھی فرض عین ہوجائیگا اسی طرح شرق و غرب کے تمام
مسلمانون پر فرض ہوجائیگا الذخیرہ - وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤا للعمومات - اور کافرون سے قتال کرنا
واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نکرین کیونکہ آیات واحادیث عام ہین ف - یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافرون سے
جہاد کرو تاکہ اللہ تعالے کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد و شرک اور کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کرین یا نکرین - و
لایجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنة المرحمة ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولی والزوج ولا اعمی ولا مقعد
ولا اقطع لعجزہم - اور طفل پر جہاد واجب نہین ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہین ہوتا
کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ کٹے پر بھی واجب نہین ہوتا کیونکہ
یہ لوگ عاجز ہین ف - اور اگر مولی نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہوجاوے بلا
اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہین ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل بالمال یا
جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہے - م - اور یہ اُسوقت کہ قرض فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جاتا جاے بشرطیکہ
میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو - الذخیرہ - اور ایسے عالم پر بھی واجب نہین ہے کہ اُس سے بڑھکر دوسرا نہو - السراجیہ
اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر اُنکی اجازت کے فرض نہین ہے جیساکہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن
عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود مین صریح ہے اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جسمین خطر ہو حلال نہین ہے اور
بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا - م ع - فان ہجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج
المرأة بغیر اذن زوجہا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظہر فی حق
فروض الاعیان کما فی الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرہما مقنعا فلا ضرورة الی ابطال حق المولی
والزوج - پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگون پر اُسکا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے
اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلینگے - (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گناہگار ہوگا - الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہوگیا اور
ملک رقبہ وملک نکاح کا اثر فرض عین مین ظاہر نہین ہوتا ہے جیسے فرض نماز و روزہ رمضان مین کسیکو ممانعت کا حق نہین بخلاف
اسکے جبتک نفیر عام نہین ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہوجاتی ہے تو مولے و شوہر کے
حق باطل کرنے کی ضرورت نہین ہے ف - اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک شرط یہ بھی ہے کہ آدمی کو تندرست
ہونا تا مریض پر نکلنا واجب نہین ہے اور ہتھیارون پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑیگا تو مارا جائیگا اور
نہ لڑے تو قید ہوگا تو اُسکو قتال واجب نہین ہے - ش - ویکرہ الجعل ما دام للمسلمین فیء لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورة
الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقوی بعضہم بعضا لان فیہ دفع الضرر
الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض کان یغزی الاعزب عن
ذی الحلیلة ویعطی الشاخص فرس القاعد - اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جبتک مسلمانون کے بیت المال
مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت نہین پیش آتی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانون کے حوائج
مین کام آوے پھر اگر بیت المال مین کچھ نہو تو کچھ مضائقہ نہین کہ بعضے بعضون کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے مین تھوڑا ضرر اُٹھا کر
بڑا ضرر یعنے کافرون کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین مین صفوان سے
چند زرہین لین کفیت - رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اُسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ ف
اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اُسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونون کا ثواب ہے - رواہ ابو داؤد - اور جعل سے یہان مراد یہ ہے کہ غازیون کے واسطے لوگون سے مال لینا تاکہ اُنکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگون کو حکم کرے کہ بعضے بعضون کو زاد راہ و گھوڑے و ہتھیار سے مدد دین -

باب کیفیۃ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے - و اذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوہم الی الاسلام لما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاہم الی الاسلام - اور جب اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرین تو کافرون کو اسلام کی جانب بلاوین کیونکہ ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہین کیا یہانتک کہ اُنکو اسلام کی جانب بلایا - رواہ عبد الرزاق و الحاکم بسند صحیح - ف فان اجابوا کفوا عن قتالہم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث - پھر اگر کافرون نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو اُنکے قتال سے باز رہین کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگون سے قتال کرون یہانتک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہین ف - اور میرے رسول ہونیکا اقرار کرین اور جو کچھ مین لایا ہون اُسکو مانین پس جسنے لا الہ الا اللہ کہا اُسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اُسکا حساب اللہ تعالی پر ہے - البخاری و مسلم - وان امتنعوا دعوہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام امراء الجیوش ولانہ احد ما ینتہی بہ القتال علی ما نطق بہ النص وہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا یقبل منہم الا الاسلام قال اللہ تعالی تقاتلونہم او یسلمون - اور اگر کافرون نے اسلام سے انکار کیا تو اُنکو جزیہ دینے کی طرف بلاوین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکرون کے سردارون کو یہی حکم فرمایا اور اسلیے کہ موافق نص کے جن چیزون سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافرون کے حق مین ہے جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگون سے جزیہ قبول نہین کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو اُنکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہے کیونکہ اُنسے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا تقاتلونہم او یسلمون ف - یعنی تم لوگ اُنسے قتال کروگے یہانتک کہ وے مسلمان ہو جاوین اور حدیث بریدہ مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا غازیون کی جماعت پر کسیکو سردار کرتے تو اُسکو اپنی ذاتی معاملہ مین اللہ تعالے سے تقوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانون سے بھلائی کرنیکی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالے کی راہ مین قتال کرو جسنے اللہ تعالی سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدرت کرو اور کفار مقتولون کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤن ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنون سے بھڑے تو اُنکو تین باتون مین سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین موجود ہے اور حدیث مین ہے کہ مین جزیرۂ عرب سے یہود و نصاری کو نکال دونگا یہانتک کہ اسمین سوائے مسلمان کے کسیکو نہین چھوڑونگا رواہ مسلم و احمد و ترمذی - فان بذلوہا فلہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقول علی رض انما بذلوا الجزیۃ لیکون دماؤہم کدمائنا و اموالہم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم اور اگر کافرون نے جزیہ دینا قبول کیا تو اُنکے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانون کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بار اُنپر

ہوگا جو مسلمانوں پر ہوتا ہی کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اسواسطے جزیہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے
خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہی اور صحیحین کی
حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہین۔ ولایجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوۃ الی الاسلام الا ان یدعوہ
لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولانہم بالدعوۃ یعلمون انا
نقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلہم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوۃ
اثم للنہی ولا غرامۃ لعدم العاصم وہو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان۔ اور جائز نہیں ہی
کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہیں پہونچی ہی مگر آنکہ پہلے اُسکو دعوت کرلے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
سرداران لشکر کو وصیت مین فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کرو یعنے کلمہ توحید کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ
دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہوجائینگے کہ ہم لوگ اُنسے دین پر لڑتے ہین اور اُنکے اموال چھین لینے کے اور اُنکے اہل وعیال
قید کرنے کے واسطے نہین لڑتے ہین پس امید ہی کہ وہ لوگ قبول کرلین تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے
پہلے اُن لوگون سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا ولیکن اُنکے خونون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت
نہین ہی یعنے دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے حملہ کرنے مین کافرون کی عورتین یا بچے قتل
ہوجاوین۔ ویستحب ان یدعو من بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب ذلک لانہ صح ان النبی علیہ السلام
اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الی اسامۃ رض ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارۃ
لا یکون بدعوۃ۔ اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہونچ چکی ہی اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کرلینا مستحب ہی تاکہ انذار مین مبالغہ
ہو اور یہ بات واجب نہین ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وے غافل تھے۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کردیا تھا کہ فلسطین کے موضع اُبنی پر صبحکو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے۔ رواہ ابوداؤد و
ابن ماجہ۔ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہین ہوتا ہی ف۔ اور اس زمانہ مین اسلام اگرچہ مشرق ومغرب مین مشتہر
ہوگیا ہی تاہم بعضے ملک ایسے ہین جنکو اسلام کا شعور نہین ہی اور اگر اسلام پہونچ گیا لیکن اُنکو جزیہ کا حال معلوم نہین ہی تو قتال
نکرنا چاہیے یہانتک کہ جزیہ کی طرف بلاوے۔ لیکن اگر اُنکو بطور استحباب دعوت اسلام کرنے مین غالب گمان سے ضرر معلوم
ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کرلین یا قلعہ کو درست کرلین تو اسکو ترک کرے۔ متن۔ قال فان ابوا ذلک استعانوا باللہ
علیہم وحاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعہم الی اعطاء الجزیۃ الی
ان قال فان ابوہا فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ تعالی ہو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان
بہ فی کل الامور۔ پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہین اور کفار سے قتال
کرین کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کرین تو اُنکو جزیہ ادا کرنے کی دعوت
کر یہانتک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کرین تو اُنکے اوپر اللہ تعالی سے استعانت طلب کر اور اُنسے قتال کر۔ رواہ مسلم
والاربعہ۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالی ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنیوالا
ہی تو جملہ امور مین اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ ونصبوا علیہم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام
علی الطائف وحرقوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر منجنیق قائم کرین جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلادین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلادیا ف۔ منجنیق ایک بڑا گوپھن
ہوتا ہی جس سے قلعون پر پتھر مارتے تھے اور اس زمانہ مین توپون کی وجہ سے بیکار ومتروک ہی لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہی

کہ توپین مارنا بھی جائز ہی اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما
جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انھین کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہین نکلا کہ خود کفار کا جلانا
جائز ہو لیکن اُنکے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُنکا جلانا بھی جائز ہی۔ قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجار
ہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا
اور کافرون پر پانی رواں کرین یعنے اگر موقع پاوین تو اُنکو غرق کردین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور اُنکی کھیتیان خراب
کردین کیونکہ ان سب باتون مین کافرون پر خواری اور غم ڈالنا اور اُنکی شوکت توڑنا اور اُنکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہی تو
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا ف۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختون کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا
مکروہ ہی۔ ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ
الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ۔ اور
کافرون پر پتھر برسانے مین کچھ مضائقہ نہین ہی اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھرون سے مارنے مین مجمع
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہی اور مسلمان قیدی یا تاجر کا مرجانا ایک شخص کا ضرر ہی اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہی کہ کوئی
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہی پس اگر مسلمان کا لحاظ کرکے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جاوے ف۔ وعلی ہذا
اگر کافرون کے قلعہ مین چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپون سے گولے اُتارنا بھی جائز ہی لیکن نیت
کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاوین۔ وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیہم
لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما
اصابوا منہم لا دیۃ علیہم ولا کفارۃ لان الجہاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ
لا یمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافرون نے
مسلمانون کے بچون یا مسلمان قیدیون کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین اُنکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکین کیونکہ مسلمانون کا
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیون یا بچون کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھرون یا تیرون کے مارنے مین کافرون
کی نیت کرین کیونکہ اگر مارنے مین مسلمان و کافرون کا امتیاز نہین کرسکتے ہین تو نیت مین یہ امتیاز کرنا ممکن ہی اور فرمانبرداری اُسی قدر
واجب ہوتی ہی جہانتک بندہ کی وسعت مین ہو اور انکی مارسے جو صدمہ مسلمانون کے بچون یا قیدیون کو پہونچے انپر کوئی دیت واجب
نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہی اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہین ہوتا بخلاف حالت مخمصہ
کے کیونکہ مخمصہ مین تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اسلیے کہ اسمین اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہی اور رہا جہاد تو وہ کافرون کی جان
تلف کرنے پر مبنی ہی پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا ف۔ توضیح یہ ہی کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی پہونچے یعنے
اگر نہ کھالے تو مرجانے کا خوف ہی اور اُسوقت کچھ میسر نہین ہی سوائے غیر کے کھانے کے تو اُسپر واجب ہی کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت
کھالے مگر جو کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہی
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانون کا بچہ جسکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا
مارا گیا تو چاہیے کہ اُسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو لیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونون صورتون مین فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت مین اسوجہ سے تاوان برداشت کریگا کہ خود اُسکی
جان بچتی ہی اور جہاد کی صورت مین تاوان نہین برداشت کریگا کیونکہ یہان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہی پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے
مین اُسپر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کریگا پس جہاد مسدود ہو جائیگا حالانکہ دارالکفر مین ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اسمیں اسلام کے لیے
ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت
ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے ۔م۔ اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لیجانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں
کے قبضہ میں آجاویں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان
عسکرا عظیما یومن علیہ لان الغالب ہو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن علیہا
لان فیہ تعریضہن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانہم یستخفون بہا مغایظۃ
للمسلمین وہو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیہم
بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والعجائز
یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بہن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامہن فی البیوت
ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجہن
للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جسپر خوف نہ کیا جاوے
تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم مثل متحقق کے
ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سریہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عورتوں
کو لیجانے میں اُنکے ضایع اور فضیحت کئے جانے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لیجانے میں اُنکی حقارت ہے کیونکہ کفار جب اُنپر قابو
پاوینگے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کرینگے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے
ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اسکی تاویل صحیح یہی ہے کہ اُنکی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان
لیکر کافروں کے یہاں گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ
اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہراً وہ تعرض نہیں کرینگے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور
پانی پلانا اور مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کریں۔ کما فی حدیث انس رواہ ابو داؤد۔ اور رہیں جوان
عورتیں تو اُنکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اسمیں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال نکریں کیونکہ اس سے مسلمانوں
کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ
لیجائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لیجائیں نہ آزادیوں کو ف ۔ اور راضح
ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لیجانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا ممنوع ہے جسکی
تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اسمیں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو
خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا
تو باقیوں کا قتل جائز ہے ۔ ف۔ ولا تقاتل المرأۃ الا باذن زوجہا ولا العبد الا باذن سیدہ لما بینا الا ان
یہجم العدو علی بلد للضرورۃ۔ اور کوئی عورت قتال نکرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نکرے
مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب
بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے ف۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ سفر میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ
ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہونگے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کشمیر ہیں عدد ہیں۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ

وینبغی للمسلمین ان لا یغدروا ولا یغلوا ولا یمثلوا لقولہ علیہ السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقۃ من المغنم والغدر الخیانۃ ونقض العہد والمثلۃ المرویۃ فی قصۃ العرنیین منسوخۃ بالنہی المتاخر ہو المنقول ۔ اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں اور مثلہ نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو ۔ کما فی حدیث مسلم وغیرہ ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اسکے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے ف ۔ عرنیہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنیہ کے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے انکو زکوۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ انکا دودھ اور پیشاب پئیں پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور انکی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ ۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما ۔ اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اسمیں مثلہ سے منع کیا ۔ رواہ البیہقی ۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرنیہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں ببول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو انکے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصہ کے عرنیہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہمکو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرنیہ والوں کا واقعہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ و ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرنیہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ سے ممنوع ہے اور عرنیہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا [illegible] ولا یقتلوا امرأۃ ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا ہو الحراب ولا یتحقق منہم ولہذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ [illegible] لان المبیح عندہ الکفر والحجۃ علیہ ما بینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذراری وحین رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ قال ہاہ ما کانت ہذہ تقاتل فلم قتلت ۔ اور کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہی سبب ہے جو صحیح بخاری میں ہے اور مسلمانوں اور ان لوگوں سے لڑائی متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جسکا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا داہنا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے اندھے میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے کہتے ہیں کہ انکے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت انپر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی [illegible] اور عورتوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتولہ دیکھ کر فرمایا کہ یہ تو نہیں لڑائی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف ۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اسی طرح اس مقام پر بھی قتل کیے جائینگے اور یہی امام احمد کا قول ہے ۔ کما فی الوجیز ۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کا حدیث بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتولہ کی حدیث عبد الرزاق و ابوداؤد و نسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے بعض جہاد میں ایک عورت کو مقتولہ دیکھکر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصدا و امتیاز کر کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ

بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفیں بھڑ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگوں کا قتل اسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ انسے ضرر نہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدی ضررہا الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ہولاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اسکو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اسکا ضرر بندوں پر پہونچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اسکا ضرر دور ہو اور اسلئے کہ قتال درحقیقت اسکا قتل مباح کرتا ہے (اسی طرح جو راہب اپنے صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہو اسکا قتل بھی نہیں جائز ہے) اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نکریں کیونکہ اسکو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جبتک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنے بعد قید کر لینے کے انکو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انپر حکم الٰہی متوجہ ہوتا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یبتدی اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیاؤہ بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر (پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی جانب سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نکرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اسکو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان المقصود دفع الشر الا ترى انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولی۔ پھر اگر باپ بیٹے کو پا جاوے یعنی لڑائی میں دونوں کا مقابلہ ہو گیا ہے۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اسکو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اسکو قتل کر دے (یعنے باپ چاہتا ہے کہ اسکو قتل کر ڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کرے تو بیٹے کو چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اسکو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اسکے گھوڑے کی کونچیں کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اسکو قتل کر دے اور یہی حکم ماں و دادا و دادی وغیرہ محارم کا ہے۔ مف۔) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اسکے ارتکاب گناہ کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کافر باپ نے اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اسکو قتل کرنا روا ہے دوسری جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں تک کافر باپ کو قتل کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا ف۔ اور بیٹے کو یہ روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کر کے روکے یہانتک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے کیونکہ اُسپر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اسقدر پانی ہے کہ ایکی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو انکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے انکو قتل کر دے اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلا رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینکتا رہے فقط۔

باب الموادعة ومن یجوز امانه

ف۔ باب مصالحت میں اور جسکی امان جائز ہے اُسکے بیان میں ہے۔ واذا رای الامام ان یصالح اہل الحرب او فریقا منہم وکان فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس به لقوله تعالیٰ وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی اللہ ووادع رسول اللہ علیہ السلام اہل مکة عام الحدیبیة علی ان یضع الحرب بینه وبینهم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیها بخلاف ما اذا لم یکن خیرا لانه ترک الجهاد صورة ومعنی۔ اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا انہیں کے کسی فریق سے مصالحت کرے حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کر لینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی اللہ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہے۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو حدیث میں آئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر منحصر نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے لیکن اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے ف۔ بالجملہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہا کے نزدیک جائز ہے اور بغیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی انکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار داد صلح دس برس کے واسطے تھی اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ داخل تھے اور قریش کی

بنو بکر کی مدد کرکے خزاعہ پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کرکے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام وقاتلهم لانه عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفي الغدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسنے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیجدے اور انسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینکدیا یعنی توڑکر قریش کو آگاہ کردیا (یعنے جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہوکر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کرکے قتل کیا تو آپ نے قریش پر انکا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کرکے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترکِ جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینکدینا ضرور ہوا اور پھینکدینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہمنے تمہارا عہد تمکو پھینکدیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدوں کے حق میں فرمایا کہ عہدوں وفا ہی اور غدر نہیں ہی۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہی جسمیں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہونچ جاوے اور اسکے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہی بلکہ اتنی مدت گذرنا کافی ہی کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف ممالک میں خبر پہونچا سکے کیونکہ اسی اگاہی سے بدعہدی نہوگی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہی کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہمنے عہد توڑدیا تو اسکے بعد فوراً حملہ نکرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہمکو علم نہیں ہوسکتا تو اتنی مدت گذر جانا کافی ہی کہ جسمیں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف ممالک میں خبر بھیجکر سبکو آگاہ کرسکتا ہی چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکر دن کو لیکر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر انکو عہد گذرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ انپر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا غدر پیچھے سے آتا ہی پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں معاویہ نے اُنسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہی کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نکرے اور نہ کھولے یہانتک کہ مدت گذر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع انکو بھی یکساں دیدے پس یہ سنکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابوداود والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نکرے مگر اس طور سے کہ انکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کرسکیں۔ وان بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة فقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لانهم بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنى۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتداء کی تو امام اُنسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر انکو نہیں بھیجیگا بشرطیکہ اُنھوں نے متفق ہوکر بدعہدی کی ہو (یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ د) کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اُسکے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہی دارالاسلام

مین گھسکر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہین ہی اور اگر ان رہزنون کو قوت سلطنت حاصل ہوا اور اُنھون نے علانیہ مسلمانون سے قتال کیا ہو تو یہ انھین رہزنون کے حق مین عہد شکنی ہوگا باقی کافرون کے حق مین نہوگی کیونکہ انکا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے ہی اور انکا فعل دوسرون پر لازم نہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہوجائینگے کیونکہ درمعنی وہ سب اسپر متفق ہوے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافرون نے عہد کے خلاف مسلمانون سے قتال کیا پس اگر چند آدمی ہین جنکو مقابلہ کی طاقت نہین ہی تو یہ چور ہونگے اور عہد نہین ٹوٹیگا اور اگر انکو مقابلہ کی طاقت ہی تو دیکھا جائے کہ اگر انھون نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہی اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہی کہ انکو گرفتار کرکے چاہے غلام بناوے یا قتل کردے اور باقی کافرون کا عہد قائم رہیگا ۔ واذا رای الامام موادعۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس بہ لانہ لما جازت الموادعۃ بغیر المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیۃ ہذا اذا لم ینزلوا بساحتہم بل ارسلوا رسولا لانہ فی معنی الجزیۃ اما اذا احاط الجیش بہم ثم اخذوا المال فہو غنیمۃ یخمسہا ویقسم الباقی بینہم لانہ ماخوذ بالقہر معنی ۔ اور اگر امام کی رائے مین آیا کہ کافرون سے صلح کرکے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہین ہی کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہی تو مال لیکر بدرجہ اولی جائز ہی لیکن یہ اُسوقت ہی کہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہو تو نہین جائز ہی کیونکہ مقصود تو یہ ہی کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہین جائز ہی ہان بضرورت جائز ہی کیونکہ معنی مین جہاد ہی پھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا مصرف ہی اور یہ جزیہ کا حکم ہوتا اُسوقت ہی کہ مسلمانون کا لشکر اُنکے احاطے پر نہ اُترا ہو بلکہ اُنھون نے ایلچی بھیجکر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی مین ہی اور اگر مسلمانون کے لشکر نے اُنکو گھیر لیا پھر اُنسے مال لیکر اُنسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہی کہ اُسکے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین مین تقسیم کیے جائین کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور قہر کرنے کے لیا گیا ہی ف۔ یعنی کافرون نے مجبور و مغلوب ہوکر مال دیکر صلح کی اور چونکہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہی لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد فتح پاکر مال غنیمت آتا ہی۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مرجو منہم فجاز تاخیر قتالہم طمعا فی اسلامہم ولا یاخذ علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لما نبین ۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہوگئے اور کسی حصہ پر غالب ہوکر خود مختار ہوگئے حتی کہ وہ حصہ دار الحرب ہوگیا اور اُنھون نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے مین بھی مصلحت معلوم ہوا (ت ع) تو امام اُنسے صلح کرلے یہانتک کہ اُنکے معاملہ مین غور کرے کیونکہ امید ہی کہ وہ لوگ مسلمان ہوجائین تو اس امید پر اُنسے لڑائی مین تاخیر کرنا جائز ہی اور صلح پر اُن لوگون سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدون سے جزیہ لینا جائز نہین ہی چنانچہ باب الجزیہ مین ہم بیان کرینگے ۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق المذلۃ باہل الاسلام الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن ۔ اور اگر مرتدون سے مال لے لیا تو اُنکو واپس نہ کریگا کیونکہ یہ مال محترم نہین ہی اور اگر کافرون نے مسلمانون کو محاصرہ کیا اور اُنھون نے چاہا کہ مسلمان اُنکو مال دیکر صلح کرین تو امام اُسکو منظور نہین کریگا کیونکہ ایسا کرنے مین دینت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہی کیونکہ جسطرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہی ف۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جسطرح ہلاکت دور ہوسکے دور کرنا چاہیے ۔ ولا ینبغی ان یبیع السلاح من اہل الحرب ولا یجہزہ الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

اہل الحرب وحملہ الیہم ولان فیہ تقویتہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ
اصل السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض اوالانقضاء فکانوا علینا وہذا ہو القیاس فی الطعام
والشرب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اہل مکۃ وہم حرب علیہ- حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار بیچنا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گٹھے انکی طرف نہ لیجاویں کیونکہ آنحضرت صلعم نے حربی کافروں کے ہاتھ
ہتھیار بیچنے اور انکی طرف لادلیجانے سے منع فرمایا- رواہ البزار وعلقہ البخاری- اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے
لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے کیونکہ
ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لیجانا ممنوع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
ٹوٹ جاوے یا اسکی مدت گذر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج وکپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہمنے نص سے اسکا
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرتؐ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
الخ- اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کرکے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھولدیا پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی
دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اُس سے
کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہوگیا تو اُسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ واللہ تمکو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملیگا جبتک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اجازت نفرمائیں
پس قریش نے پریشان ہوکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی-
کما رواہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقدی-

فصل- اذا امن رجل حر او امرأۃ حرۃ کافرا او جماعۃ او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین
قتالہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تتکافأ دماؤہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم وہو الواحد
ولانہ من اہل القتال فیخافونہ اذ ہو من اہل المنعۃ فیتحقق الامان منہ لملاقاتہ محلہ ثم یتعدی الی غیرہ
لان سببہ لا یتجزی وہو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایۃ الانکاح- اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی- تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے
کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہوگا اور اصل اسمیں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں
کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سعی کریگا یعنے مسلمانوں میں ادنی واعلی کا قصاص
ودیت برابر ہے اور اگر ادنی یعنے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دیوے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی- رواہ ابن ماجہ والدارقطنی
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اُس سے خوف کرینگے کیونکہ وہ اہل منعت سے
ہے پس اُسکی جانب سے امان صحیح ہوجائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اُسنے امان دی پھر
یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنے ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہوسکتا اور اسی طرح اس
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہوسکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی- قال الا ان یکون فی ذلک
مفسدۃ فینبذ الیہم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی النبذ وقد بیناہ ولو حاصر الامام حصنا وامن
واحد من الجیش وفیہ مفسدۃ ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبہ الامام لافتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
نظر لانہ ربما تفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا- لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اسطرح پناہ دینے میں اسلام
کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع براہ کافروں کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے
پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی اُنکو اطلاع دیدے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ
سزا دے کیونکہ اُسنے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کیجائیگی
کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا ف۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے
بعضے دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلان شخص سے قتال
کرونگا حالانکہ میں نے اُسکو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تونے پناہ دی ہمنے بھی اُسے پناہ دی۔
رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور
یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل ومجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے۔
ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافرون کو
پناہ دینے میں متہم ہے اور اُسکی کوئی ولایت ہی مسلمانون کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ
ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم فی دار الحرب
ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہے یا امن لیکر اُنکے یہان تجارت کو گیا ہے تو اُس
قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیون کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونون کافرون کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار اُنسے
ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنے کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے
کہ کفار ان دونون پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیون پر سختی پیش آویگی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پاکر اُس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو مجاہدین کو
فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوگیا اور ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہیں آیا تو اُسکا
امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے ف۔ اور واضح ہو کہ غلام
یا تو محجور ہوگا یعنے تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنے اُسکے مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونون کے
احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃ رح الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال
وقال محمد رح یصح وہو قول الشافعی رح وابو یوسف رح معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃ رح فی روایۃ لمحمد رح
قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعری رض ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
لہ فی القتال وبالمؤبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف
بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لا یملک المسایفۃ
لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃ رح انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسایفۃ
لانہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ
قد یخطی بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال
وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند سؤالہم ذلک
واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وہو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال

بفعل الخلاف وان کان ماذونا له فی القتال فالاصح انه یصح بالاتفاق - اور غلام محجور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہی مگر اُس صورت میں کہ مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہی اور یہی شافعی ومالک واحمد) کا قول ہی اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہی اسکو ابو موسی اشعری نے روایت کیا ہی (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہی لیکن عبد الرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہمنے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہمنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہگیا پس کافرون نے اُس سے پناہ مانگی تو اُسنے امان نامہ لکھکر ایک تیر کے ساتھ اُنکی پھینکدیا پس اُن لوگون نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہمنے اُنسے کہا کہ تمھارا کیا حال ہی اُنھون نے کہا کہ آپ لوگون نے ہمکو امان دی ہی اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہمنے کہا کہ یہ ایک غلام ہی اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہی تو اُنھون نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پاکر آپکے پاس حاضر ہوے ہیں پس ہمنے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانون میں ہی اور اُسکی امان بھی مسلمانون کی امان ہی - ورواہ ابن ابی شیبہ معنا) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن وصاحب قوت ہی تو اُسکی امان بھی صحیح ہی جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہی اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہدنامہ لکھدیا تو صحیح ہوتا ہی اور غلام میں ہمنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ امان دینا ذات کے واسطے ایمان شرط ہی اور جہاد بھی ایک عبادت ہی اور ہمنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہی اور غلام محجور کو ماذون پر اسواسطے قیاس کیا کہ دونون کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانون کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکسان ہی اور یہ کلام ایسی ہی صورت میں ہی کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ محجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہی تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہی جس سے مولی کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہی تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف نہیں ہی تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہی - (لیکن ابن الہمام نے اسپر اعتراض کیا کہ کفار کو محجور وماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہی تو اُنکو سب سے خوف متحقق ہی) اور دوسری دلیل یہ ہی کہ غلام محجور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولی کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہی کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہی اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہی اور قتال کرنے میں مولی کے حق میں ضرر ظاہر ہی کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہی اور اسمین غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اُسکے کام پر راضی ہو چکا اور اُس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہی کیونکہ وہ قتال کر چکا ہی اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہی یعنے اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہدنامہ لکھدیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہی کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہی تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہی اور اسکے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہی یعنے بہر صورت نفع ہی اور اسلیے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہی اور فرض اُتارنا عین نفع ہی تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہی تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہی اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہی اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہی اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہی --

باب الغنائم وقسمتہا

یہ باب مالہائے غنیمت و اُنکے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدۃ عنوۃ ای قہرا فہو بالخیار ان شاء قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانون مین تقسیم کردے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اہلہ علیہ ووضع علیہم الجزیۃ وعلی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقۃ من الصحابۃ ؓ ولم یحمد من خالفہ وفی کل من ذلک قدوۃ فیتخیر۔ اور چاہے وہان کے لوگون کو اُس ملک پر برقرار رکھے اور اُن پر جزیہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسنے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہین ہوا بالجملہ بانٹ دینے مین فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے اور برقرار رکھنے مین فعل جمہور صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہون اُنکے واسطے کچھ نہو تو جو شہر یا گانون مین فتح کرتا اُسکو غازیون مین تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر مین کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہین کے لوگون کو اسی غرض سے برقرار رکھا کہ آیندہ مسلمانون کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ مین لاوین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہین ہوتی ہے اور اسمین جمیع صحابہ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان و اُنکے ساتھیون کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگون کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ مین نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے ولیکن ان لوگون نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتون کو بیان کر کے اُنسے موافقت چاہی مگر اُنھون نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بد دعا کی کہ الٰہی بلال و اُنکے ساتھیون کی مجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بد دعا تو اُنکے حق مین عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہونچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عز وجل نے فرمایا منہم من قضی نحبہ ومنہم من ینتظر پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد مین شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی مین اپنی مراد کو پہونچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جسنے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق مین بہتر نہین ہے اُسنے کہا کہ خاموش ہو مین نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جنکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار او موت کی خواہش رکھتی اور مجھ مین ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق مین برا ہو گا حجاج نے کچھ سنا نہ کی اُنکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب مین دیکھا کہ حضرت سعید اعلی شان سے ساتھ فرماتے ہین کہ جلد آ مین تیرا منتظر ہون حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا ہر چند اُسکے وزرا و امرا نے تسلی دی مگر اُسکو تسکین نہوئی اور اُسنے کہا کہ میرا یہ خیال نہین ہے حتی کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح مین وارد ہے کہ اللہ عز وجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہے تو مین اُسکی ناگواری برداشت نہین فرماتا اور نہین چاہتا کہ اُسکو [illegible]۔ کما فی الصحیح ظاہرا سعید ابن جبیر نے جب اپنے دل مین ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب

مین پکڑا جائیگا اسی واسطے اُسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگذرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت
محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہی کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اُسکو غازیون پر تقسیم کردے
اور چاہے وہان والون کو برقرار رکھکر اُنپر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی ہو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی
عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لایجوز المن بالرد علیہم لانہ
لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعی رح لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکہم فلایجوز من
غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقہم راسا بالقتل والحجۃ علیہ
ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مقطعۃ مع ما انہ یحظی بہ
الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مآلا لدوامہ وان من علیہم بالرقاب والاراضی
یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیأ لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیون کی ضرورت
کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کردینا بہتر ہی اور جب ضرورت نہو تو وہان کے لوگون کو برقرار رکھنا بہتر ہی تاکہ آیندہ جب کبھی
حاجت پیش آوے تو اُنکے واسطے یہ سامان مہیا رہین پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت مین ہی اور رہا مال منقول تو اُسکو
بطور احسان کے وہان کے لوگون کو واپس دینا جائز نہین ہی کیونکہ ایسا کرنا شرع مین نہین وارد ہوا ہی اور غیر منقول یعنی
اراضی وغیرہ غیر منقولات مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ احسان کرکے برقرار رکھنے مین غازیون کا حق یا ملک باطل کرنا
لازم آتا ہی تو احسان کرنا بغیر کسی بدلے کے جو مساوی ہو جائز نہین ہی اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہین ہی بخلاف ان لوگون
کے رقبہ کے یعنی جن کافرون کا ملک فتح کیا اُن لوگون کو مملوک بناکر تقسیم کرنا ضرور نہین ہی کیونکہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو بالکل قتل
کردے تو غازیون کا حق اُنکے رقبہ سے متعلق نہین ہوتا ہی اور ہمارا جواب یہ ہی کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ
عنہم کے باطل ہی پس فعل صحابہ حجت ہی اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے مین یہ مصلحت ہی کہ کفار جنکو برقرار رکھا ہی وہ
مسلمانون کے واسطے کاشتکار رہین اور طریقہ زراعت سے واقف ہین اور زراعت کا خرچہ نکلا ہوا جاتا ہی باوجود اسکے یہ ملک
واراضی اُن لوگون کے واسطے جو پیچھے آوینگے ایک سامان مہیا ہی اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہی مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہیگا
اس راہ سے کثیر ہی اور اگر امام نے احسان کرکے اُنکی گردنین آزاد کین اور اراضی پر اُنکو برقرار رکھا تو مال منقولہ مین سے
اسقدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کرسکین تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف۔ یہ اشارہ ہی کہ اگر
امام نے اُنکی عورتین و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کردیے اور اُنکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اسمین کراہت ہی
کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہین اُٹھاسکتے تو چاہیے کہ اراضی مین کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ
التمرتاشی۔ قال وہو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ
الفساد وان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور المنفعۃ لاہل الاسلام وان شاء ترکہم احرارا ذمۃ
للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی۔ اور امام کو کافر قیدیون مین
اختیار ہی چاہے اُنکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہی اول یہ کہ چاہے اُنکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فتح مکہ کے روز قتل کیا ہی۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلیے کہ قتل کردینے مین مادہ فساد مٹتا ہی اور دوم یہ کہ چاہے اُنکو مملوک
بنادے کیونکہ اسمین اُنکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانون کے واسطے بھی بہت منفعت ہی اور سوم یہ کہ چاہے اُنکو آزاد
چھوڑ کر مسلمانون کا ذمی بنادے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے
مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہین ہی کیونکہ اُنسے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہین ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالی ہم بیان کرینگے

ولا يجوز ان يردهم الى دار الحرب - اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کردے - لان فيه
تقويتهم على المسلمين - کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا - فان اسلموا لا يقتلهم لاندفاع
الشر بدونه - پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہوگیا - وله ان
يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك - اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہوگئے ہیں غلام
بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہوچکا ف - یعنی پہلے قید ہوکر مملوک ہوجانے کے بعد مسلمان ہوئے
ہیں تو جائز ہے کہ انکو مملوک بنا دے - بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لانه لم ينعقد السبب بعد - بخلاف اسکے اگر گرفتار
ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو انکو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا - ولا يفادى
بالاسارى عند ابى حنيفة رح وقالا يفادى بهم اسارى المسلمين وهو قول الشافعى رح لان فيه تخليص المسلم
وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به وله ان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ
الاسير المسلم لانه اذا بقى فى ايديهم كان ابتلاء فى حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا
اما المفاداة بالمال ياخذه منهم لا يجوز فى المشهور من المذهب لما بينا وفى السير الكبير انه لا باس به اذا كان بالمسلمين
حاجة استدلالا باسارى بدر ولو كان اسلم الاسارى فى ايدينا لا يفادى بمسلم اسير فى ايديهم لانه لا يفيد الا اذا
طابت نفسه به وهو مامون على اسلامه - اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ
لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی و مالک و احمد
ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹکر پھر ہم سے لڑائی کریگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے
چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر انکے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے
اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے (و لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو
اسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالی کی خوشنودی زیادہ
رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑایا تھا - کما رواہ مسلم و ابو داود و ترمذی - بلکہ کافرہ عورت کو دیکر
مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت
ابو بکر نے سلمہ بن الاکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا - کما رواہ مسلم - ف) رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب
میں نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے
عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑ دیے گئے تھے لیکن جب اسکے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے
استدلال ٹھیک نہیں ہے - الفاتیہ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہوگئے تو انکو دیکر اپنے مسلمان کو چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے
کیونکہ بے فائدہ ہے لیکن اگر یہ مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اسپر راضی ہوا اور اسکے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں
ہے - قال ولا يجوز المن عليهم اى على الاسارى خلافا للشافعى رح فانه يقول من رسول الله عليه السلام على بعض الاسارى يوم
بدر ولنا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولانه بالاسر ثبت حق الاسترقاق فيه فلا يجوز اسقاطه بغير منفعة و
عوض وما رواه منسوخ بما تلونا - اور کافر قیدیوں پر احسان کرکے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور
اسمیں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

چھوڑدیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالی نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم یعنی مشرکون کو جہاں پاؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلیے کہ قید و مقہور ہونے سے انمین مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہوگیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہین جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہوگئی جسنے تلاوت کی -

واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلها الی دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها وقال الشافعی رح یترکها لانه علیه السلام نهی عن ذبح الشاة الا لماکلة ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعته عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانه منهی عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ایضا وما لا یحترق منها یدفن فی موضع لا یطلع علیه الکفار ابطالا للمنفعة علیهم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مواشی ہین جنکو دار الاسلام مین لانا نہین بنتا ہے تو اُنکو ذبح کرکے جلا دے اور اُنکو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتون کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نکرنا - رواہ مالک وابن ابی شیبہ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافرون کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح نہین ہے تو ذبح جائز ہوا پھر اُسکو آگ سے اسواسطے جلا دے کہ کافرون کا نفع بالکل منقطع ہوجاے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا اُنکے گھر گرادینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہین جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے - کما فی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کونچ کاٹنے کے کیونکہ وہ مثلہ حرام ہے اور اُنکے ہتھیار بھی جلا دیے جاوین اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہون اُنکو ایسی جگہ دفن کردے کہ کفار کو اطلاع نہوسکے تاکہ کافرون کی منفعت بالکل جاتی رہے -

ولا یقسم غنیمة فی دار الحرب حتی یخرجها الی دار الاسلام وقال الشافعی رح لا باس بذلک واصله ان الملک للغانمین لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده یثبت ویبتنی علی هذا الاصل عدة من المسائل ذکرناها فی کفایة المنتهی له ان سبب الملک الاستیلاء اذا ورد علی مال مباح کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انه علیه السلام نهی عن بیع الغنیمة فی دار الحرب والخلاف ثابت فیه والقسمة بیع معنی فتدخل تحته ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظة والناقلة والثانی منعدم لقدرتهم علی الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حکم الملک لا یثبت بدونه وقیل الکراهة وهی کراهة تنزیه عند محمد رح فانه قال علی قول ابی حنیفة وابی یوسف رح لا تجوز القسمة فی دار الحرب وعند محمد رح الافضل ان یقسم فی دار الاسلام ووجه الکراهة ان دلیل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراهة - اور دار الحرب مین امام مال غنیمت کو تقسیم نکریگا یہانتک کہ اُسکو دار الاسلام مین نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم مین مضائقہ نہین اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام مین لاکر محفوظ کرلینے سے پہلے غنیمت مین غازیون کی ملک ہمارے نزدیک نہین ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہوجاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہے (ازانجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین اور ازانجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور ازانجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب مین مرگیا تو شافعی کے نزدیک اُسکا حصہ میراث ہوا اور ہمارے نزدیک نہین ہے ازانجملہ کوئی چیز تلف کردے تو ضامن نہین ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے

اذا انکا قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہونچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت مین شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہین ہوگا ع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہی کہ جب مال مباح پر استیلا واقع ہو تو اُسکے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہی جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہوگیا تو وہ اُسکی مالک ہی اور استیلا کے سواے اسکے کچھ معنی نہین کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت مین یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ غازیون کی ملک ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہی (یہ حدیث غریب ہی پائی نہین گئی) اور دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے مین بھی اختلاف ہی اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہی تو ممانعت کے تحت مین داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہی کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نہ دارد کیونکہ کافرون کو ابھی قدرت ہی کہ اپنا مال انکے ہاتھون سے نکال لین اور اسکا وجود ظاہر ہی کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک مین ہین تو ابھی انھین کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا ثمرہ یہان یہ ہی کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام ثابت ہونگے یا نہین کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہین ہوتے ہین اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت مین ہی اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہی چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر مین کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب مین بٹوارہ نہین جائز ہی اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہی کہ دار الاسلام مین تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہی کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہی مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہین ہی تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی۔ قال والردء والمقاتل فی العسکر سواء لاستوائهم فی السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة علی ما عرف وکذا اذا لم یقاتل لمرض او لغیره لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونون برابر ہین کیونکہ سبب مین دونون یکسان ہین اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اترجانا اور شافعی کے نزدیک معرکہ قتال مین حاضر ہونا چاہیے کہ اپنے محل پر معلوم ہوچکا (یہ حال ہمین اتفاق ہی کہ مددگار بھی حصہ غنیمت مین بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہی) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت مین برابر ہی کیونکہ سبب مین دونون مساوی ہین۔

واذا لحقهم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنيمة الی دار الاسلام شارکوهم فیها خلافا للشافعی وبعد انقضاء القتال وهو بناء علی ما مهدناه من الاصل وانما ینقطع حق المشارکة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام فی دار الحرب او ببیعه المغانم فیها لان بکل واحد منها یتم الملک فینقطع حق شرکة المدد۔ اور اگر غازیون نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام مین نہین نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب مین اُنسے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت مین اُنکے شریک ہونگے اسمین شافعی کا اختلاف ہی اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہی جو ہم اوپر بیان کرچکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہوجاتا ہی کہ غازیون نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام مین محفوظ کرلیا ہو یا دار الحرب مین امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینون باتون مین سے ہر بات سے ملکیت پوری ہوجاتی ہی تو مددگارون کا حق شرکت منقطع ہوجائیگا۔

قال ولا حق لاهل سوق العسکر فی الغنيمة الا ان یقاتلوا وقال الشافعی رح فی احد قولیه یسهم لهم لقوله علیه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنی بتکثیر السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة علی قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فیعتبر السبب الحقیقی وهو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال وما رواه موقوف علی عمر رض او تاویله ان یشهدها علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگون کے واسطے غنیمت مین کچھ حق نہین یعنی لشکر کے ساتھ جو بازاری ہین یا بازاریون کے واسطے غنیمت مین کوئی حصہ نہوگا مگر اُس صورت مین کہ یہ لوگ بھی قتال کرین (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی ہے ع۔) اور شافعی نے دوسرے قول مین کہا کہ

اُنکے واسطے بھی حصہ لگایا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہی جو واقعۂ قتال
مین حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمرؓ - اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہی) اور اسواسطے کہ بازاریون کی طرف
سے بھی فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ اُنھون نے سواد لشکر کو زیادہ کردیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قتال کے قصد سے اُنکا سرحد سے
اُترنا نہین پایا گیا تو سبب ظاہری نادر ہوا تو سبب حقیقی یعنی قتال معتبر ہوگا پس اگر اُسنے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اُسکی
حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ
حضرت عمرؓ کا قول ہی یعنی شافعی کے واسطے حجت نہین اور تاویل اُسکی یہ ہی کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ مین حاضر ہو۔ وان
لم تکن للامام حمولة تحمل علیها الغنائم قسمها بین الغانمین قسمة ایداع لیحملوها الی دار الاسلام ثم یرتجعها منهم
فیقسمها قال العبد الضعیف ہکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاهم وهو روایة السیر الکبیر والجملة فی هذا
ان الامام اذا وجد فی المغنم حمولة یحمل الغنائم علیها لان الحمولة والمحمول مالهم وکذا اذا کان فی بیت المال
فضل حمولة لانه مال المسلمین ولو کان للغانمین او لبعضهم لا یجبرهم فی روایة السیر الصغیر لانه ابتداء اجارة
وصار کما اذا نفقت دابته فی مفازة ومع رفیقه فضل حمولة ویجبرهم فی روایة السیر الکبیر لانه دفع الضرر العام
بتحمیل ضرر خاص - اگر دار الحرب مین امام کے پاس اسقدر باربرداریان نہون کہ اموال غنیمت لادلادے تو بطور امانت
رکھنے کے غازیون مین اُسکو تقسیم کردے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام مین لادین پھر سبھون سے واپس لیکر اُنمین حصہ رسد تقسیم
کردے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری مین مذکور ہی اور اسمین غازیون کی رضامندی کی شرط نہین لگائی اور یہی
سیر کبیر کی روایت ہی اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہی کہ اگر امام نے مال غنیمت مین ایسی باربرداریان پائین جنپر مال غنیمت
لادلیجائے تو اُنھین پر لادکر دار الاسلام مین لاوے کیونکہ باربرداری بھی مال کے غازیون کا ہی اور اسی طرح اگر بیت المال مین
زاید باربرداریان ہون تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانون کا مال ہی اور اگر باربرداریان غازیون یا بعض کی ہون تو سیر صغیر
کی روایت مین اُنپر جبر نہین کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہی اور ایسا ہوگیا جیسے جنگل مین کسی کا جانور مرگیا اور اسکے ساتھی کے پاس
اُسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہی تو اُسپر کرایہ کے واسطے جبر نہین کر سکتا اور سیر کبیر کی روایت مین غازیون پر جبر کریگا کیونکہ خاص
ضرر اُٹھانے مین عام ضرر دور ہوتا ہی - ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمة فی دار الحرب لانه لا ملک قبلها وفیه خلاف
الشافعی رح وقد بیّنّا الاصل - اور دار الحرب مین تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہین جائز ہی کیونکہ اس سے پہلے ملک
نہین ہی اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہی اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے - ومن مات من الغانمین
فی دار الحرب فلا حق له فی الغنیمة ومن مات منهم بعد اخراجها الی دار الاسلام فنصیبه لورثته لان الارث یجری
فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعده وقال الشافعی رح من مات منهم بعد استقرار الهزیمة یورث
نصیبه لقیام الملک فیه عنده وقد بیناه - اور غازیون مین جو شخص دار الحرب مین مرگیا تو غنیمت مین اُسکا کچھ حق نہین
ہی تو دار الاسلام مین غنیمت محفوظ ہوجانے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثون کی میراث ہی کیونکہ میراث ملکیت مین
جاری ہوتی ہی اور احراز سے پہلے ملک نہین ہی بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہی اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہزیمت پوری ہونے
کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اُسمین غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان
کر چکے ہین - قال ولا بأس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویأکلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد
الضعیف ارسل ولم یقیده بالحاجة وقد شرطها فی روایة ولم یشترطها فی الاخری وجه الاولی انه مشترک بین الغانمین
فلا یباح الانتفاع به الا للحاجة کما فی الثیاب والدواب ووجه الاخری قوله علیه السلام فی طعام خیبر کلوها

واعلفوہا ولا تتمولوہا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وهو کونه فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسه
وعلف ظہرہ مدۃ مقامہ فیہا والمیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فانعدم دلیل
الحاجۃ وقد تمس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتہا فیستعمل ثم یردہ فی المغنم اذا استغنی عنہ والدابۃ مثل السلاح والطعام
کالخبز واللحم وما یستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دیں اور اناج وغیرہ
جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بضرورت الیا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط
ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو
اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپاؤں میں ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اسکو لادے مت لیجاؤ اور
اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور
اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لیجاتے ہیں اور اناج کی رسد وہاں پہونچنا منقطع ہے تو بوجہ
ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی انکو اپنے ساتھ لیجاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی
اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے پھر جب اسکے کام سے
فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور
گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعمل الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں
لاویں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویدہنوا بالدہن ویوقحوا بہ الدابۃ لمساس
الحاجۃ الی جمیع ذلک۔ اور انکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس
سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان
لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاویں اسکو لیکر اسکے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے اور
اسکے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اسکے پاس ہتھیار نہو اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا
یجوزان یبیعوا من ذلک شیأ ولا یتمولونہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما قدمناہ وانما ہو اباحۃ
وصار کالمباح لہ الطعام وقولہ ولا یتمولونہ اشارۃ الی انہم لا یبیعونہ بالذہب والفضۃ والعروض لانہ لا ضرورۃ
الی ذلک فان باعہ احدہم رد الثمن الی الغنیمۃ لانہ بدل عین کانت للجماعۃ واما الثیاب والمتاع فیکرہ
الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجۃ للاشتراک الا انہ یقسم الامام بینہم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب
والدواب والمتاع لان المحرم یستباح للضرورۃ فالمکروہ اولی وہذا لان حق المدد محتمل وحاجۃ ہولاء متیقن بہا
فکان اولی بالرعایۃ ولم یذکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق فی الحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی الفصلین
فان احتاج الکل یقسم فی الفصلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجۃ الیہ فی فضول
الحوائج۔ اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ انکو اپنے واسطے
مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت نہ دارد ہے اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے
کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کریں اسمیں اشارہ ہے کہ
سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہیں فروخت کرینگے کیونکہ اسکی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت
کیا ہو تو اسکے دام لیکر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جسمیں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و

متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اسمیں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں
کو کپڑے و جانور و ہتھیار کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب میں انکے درمیان تقسیم کردے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح
ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجہ اولیٰ مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی ہیں بالفعل
موجود ہیں انکی حاجت یقینی ہے تو انہیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمد نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت
کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اسکو کپڑے و ہتھیار دونوں سے اپنا کام نکالنا مباح ہے
اور اگر کل غازیوں کو احتیاج ہوا تو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کردیگا بخلاف اسکے اگر بکریاں ہوئی عورتوں کی
ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضروریات زائدہ میں سے ہے ف یہ معلوم ہوا کہ امام
داہنہ و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناہ فی دار الحرب احرز باسلامہ
نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ہو
فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقیۃ الیہ ید الظاہرین علیہ او ودیعۃ
فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دار الحرب میں مسلمان ہو گیا تو اسنے
اپنے اسلام کی وجہ سے اپنا نفس یعنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اسنے
اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں اور اسنے اپنے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو
اسکے قبضہ میں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اسکے پاس ہے تو یہ مال اسی کا
ہے۔ روایت کیا سعید بن منصور نے باسناد صحیح مرسلا و ابو داؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اسکا
حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر
قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فعقارہ فیئ
وقال الشافعی رح ہو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار وسلطانہا اذ ہو من جملۃ
دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح آخرا وفی قول محمد رح وہو قول
ابی یوسف رح الاول ہو کغیرہ من الاموال بناء علی ان الید حقیقۃ لا تثبت علی العقار عندہما وعند محمد رح
تثبت۔ اور اگر ہم لوگ دار الحرب پر غالب ہوئے تو اسکا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی و مالک
و احمد نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال
غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اسکے قبضہ
میں نہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اول
اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فیئ لانہا کافرۃ حربیۃ لا تتبعہ
فی الاسلام۔ اور اس نومسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے
شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ وکذا حملہا فیئ خلافا للشافعی رح ہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤہا
فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور
اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اسکی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اسکی زوجہ کے مال
غنیمت ہو جائیگا اور اسمیں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاویگا جیسے

بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزء ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ الکبار فیئ لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور انہیں تابع ہونا نہیں رہا ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فیئ لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم۔ اور اسکے غلاموں میں سے جسنے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اُسنے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اُسکے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وما کان من مالہ فی ید حربی فہو فیئ غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست بمحترمۃ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترمہ نہیں ہے۔ وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فہو فیئ عند ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح لا یکون فیئا قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رح لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اُسکے نفس کے تابع ہے حالانکہ اُسکا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اُسکے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال در اصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُسکا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن در اصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہوتا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُسکے مسلمان ہو جانے سے دفع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اسواسطے پیدا کیا گیا ہے کہ بطور تبذل کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکما اسکے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اسکا محترم ہونا ثابت نہوا۔ واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منہا لان الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارہا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام۔ اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اُسمیں سے کھاویں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اُسکا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔ معناہ اذا لم تقسم۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو اسکی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نکیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بچ رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنہ انہ

لا یرد اعتبارا بالمتلصص۔ اور شافعی رح سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے ف۔ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جاکر کافرون کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنکو قوت منعت نہین ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب مین گیا اور وہان سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اسمین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا۔ اسواسطے کہ وہ غنیمت نہین ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لیجاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہین بلکہ گویا مباح چیز ہے جسپر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہلے پہونچا ع۔ جیسے دار الاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جسنے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی ف۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہین رہی تو غنیمت مین واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانہ کان احق بہ قبل الاحراز فکذا بعدہ۔ بخلاف متلصص کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دار الاسلام مین لانے سے پہلے بھی خود وہی اسکا مستحق تھا تو دار الاسلام مین لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف۔ پس اسپر قیاس نہین ہو سکتا۔ وبعد القسمة تصدقوا بہ ان کانوا اغنیاء وانتفعوا بہ ان کانوا محاویج۔ اور اگر دار الحرب مین یہ غلہ امام نے انمین تقسیم کر دیا تھا (پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود توانگر ہوں تو بچے ہوئے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہون تو اس سے خود نفع اٹھاوین ف۔ کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اسقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اسکو روا نہین ہے بلکہ اسمین غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھا دے۔ لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین۔ کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم مین ہو گیا اسواسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے ف۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دار الاسلام مین لانے کے بعد بچا ہوا غلہ اکھون نے غنیمت مین واپس نکیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا۔ فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم۔ پھر اگر دار الاسلام مین لانے کے بعد بچے ہوئے غلے سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت مین واپس کرین بشرطیکہ دار الحرب مین امام نے غلہ کی تقسیم نکی ہو۔ وان قسمت الغنیمة فالغنی تیصدق بقیمتہ والفقیر لا شئی علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب مین یہ مال ان لوگون مین تقسیم کر دیا گیا ہو تو توانگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اسکی قیمت فقیرون کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اسپر کچھ صدقہ کرنا لازم نہین ہے کیونکہ اسکی قیمت بجاے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف۔ یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ مین لاوے اور صدقہ نکرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہین ہے بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیة القسمة۔ یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان مین ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالے فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت مین سے پانچوان حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی غنیمت مین سے اللہ تعالی کے واسطے پانچوان حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچوان حصہ مستثنی کیا ف۔ یہ دسوان پارہ شروع ہوتا ہے اور اللہ تعالی نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچے و مساکین و ابن السبیل ہین۔ جیسا کہ آیت مین مصرح ہے۔ الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اسمین سے پانچوان حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعة اخماس بین الغانمین۔ اور باقی چار پانچوین حصے غنیمت حاصل کرنے والون کے درمیان تقسیم کر دے ف۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصے کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اسطرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا
غرضکہ باقی چار حصے سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کردیا ف۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس [illegible] کہ پانچواں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غازیوں میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر سوار کے واسطے اسمیں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ [illegible] امام ابوحنیفہ
کا قول ہے وقالا للفارس ثلثۃ اسہم وہو قول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین حصے ہیں اور یہی امام
اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف۔ اور یہی مالک واحمد واکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابوحنیفہ رح کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اسی تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ روایت
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصے ہیں
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ انکی دلیل ہے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت کے ہے [illegible]
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہوئی اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثۃ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین
پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ للکر والفر والثبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لاغیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے [illegible] نہیں کرسکتا ف۔
یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی اذیت نہیں ہوسکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اسنے فوراً
حملہ کرکے دشمن کو بھگایا اور ضرورت [illegible] تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے [illegible]
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے تین حصہ [illegible] کا مستحق ہے
ولابی حنیفۃ رح ما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابوحنیفہ رح
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصے دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا
ف۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے یعنی پائی نہیں جاتی ہے بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند
میں اسکے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطریق اخر عنہ رض۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اسپر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
فعل متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و
روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف ووہم وجرح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے تو مساوات شرط ہے۔ ف۔ لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ یعنی
جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا ف۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ

کے نہیں ہو سکتا- وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم- اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ف- لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جسنے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے- بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماؤل ہے کیف وقد روی عن ابن عمران النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما- اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف- اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا- اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اثبت واقوی کی روایت ابن عمر رض سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے- واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ- اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوگئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف- یعنی ابن عباس رض کی روایت کو ترجیح ہوئی- لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس رض کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ ودارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح واقوی ہیں پھر معارضہ کیا رہا- شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات متصل روایت کرتے ہیں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ و ابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلعم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما- یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہے یعنے للفارس ثلثۃ اسہم- یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں- لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے- ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں- پھر ثابت ہیں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنی عبد اللہ بن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور یہ اسناد ثقہ ہیں لیکن اگر دوسری روایت جسمیں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اسکے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہمنے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کر و فر زیادہ ہے تو اسکا مصنف رح نے یہ جواب دیا- ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ لتعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ- اسواسطے کہ آگے بڑھکر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے لڑائی کا دوچند نفع ہے تو پیدل پر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہے یعنے یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار نے کسقدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچاننا متعذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار کیلئے

دو سبب ظاہر ہین ایک تو اُسکی ذات اور دوسرا اُسکا گھوڑا اور پیدل مین ایک سبب صرف اُسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق
پیدل سے دوچند ہوا - ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رح یسہم لفرسین لما روی ان النبی علیہ
السلام اسہم لفرسین - اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہی اور یہی ظاہر الروایۃ
ہی - ف -) اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکو دو گھوڑون کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہی) کیونکہ آن حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑون کا حصہ دیا - ف - چنانچہ ابو عمرہ بشیر ابن عمرو ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑون کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس مین نے پانچ حصے پائے - رواہ الدار قطنی - اور
مکحول سے روایت ہی کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر مین دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے
دیئے - رواہ عبد الرزاق مرسلا - ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الاٰخر ولہما ان البراء بن اوس قاد فرسین
ولم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد - اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہی تو دوسرے
گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے
حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا - ف - یہ حدیث غریب ہی بلکہ اسکے برعکس واقدی
نے مغازی مین اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ مین براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے
اُنکو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہی اور امام مالک نے موطا مین کہا کہ مین نے نہین سُنا کہ سوائے ایک گھوڑے
کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو - مت - اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہی اگرچہ اوزاعی نے اسکو مکحول
سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جنکا نام سکب و ظرب و مرتجز تھا لے گئے تھے مگر آپ
نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا - مت - ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب
الظاہر مفضیا الی القتال علیہما فیسہم لواحد - اور اسواسطے کہ دو گھوڑون سے ایکبارگی قتال نہین ممکن ہی
تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونون پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب موری نہوا لہٰذا ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا
ولہذا لا یسہم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علی التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہمین وہو راجل -
اور اسی وجہ سے تین گھوڑون کا حصہ بالاتفاق نہین دیا جاتا ہی اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نفل زائد
دینے پر محمول ہی جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے - ف - جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ مین مذکور ہی
والبراذین والعتاق سواء لان الارہاب مضاف الی جنس الخیل فے الکتاب قال اللہ تعالٰے
ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل ینطلق علی البراذین والعتاق والہجین والمقرف
اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل
واحد منہما منفعۃ معتبرۃ فاستویا - اور دوغلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونون حصہ مین برابر ہین کیونکہ قرآن مین
دونون دلانا گھوڑون کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہی چنانچہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدو
کم یعنی اور تیار رکھو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالٰی کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے
اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط ماں عربی ہو اور جسکا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہی اور اس
دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے مین زیادہ قوی ہوتا ہی تو دوغلے گھوڑے مین صبر
زیادہ ہی کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہی تو دونون قسم مین ہر ایک مین ایک معتبر منفعت موجود ہی
تو دونون برابر ہوگئے - ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سہم الفرسان ومن دخل راجلا

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر تعليق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا فقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته۔ اور جو شخص دار الحرب مین سوار داخل ہوا پھر اُسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی اور جو شخص پیدل گھس گیا کے پیادہ داخل ہوا پھر اُسنے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہی اور شافعی کے نزدیک دونون صورتون مین جواب برعکس ہی اور یہی قول مالک و احمد ہی) اور یہی ابن المبارک نے ابوحنیفہ سے دوسری صورت مین روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہوکر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سوارون کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہی) اور حاصل یہ ہی کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اُترنے کی حالت معتبر ہی اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہی اور دلیل شافعی یہ ہی کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہی تو اُسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا اور سرحد سے اُترنا سبب مذکور کا ذریعہ ہی جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہی اس سے وقوف نہین ہو سکتا تو سرحد سے اُترنا اُسکے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب یہ ہی کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف ہونے کی دلیل ہی اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو اُن لوگون کی گواہی پر حکم ہوگا جو معرکہ قتال مین حاضر ہین کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہین (یعنی سرحد سے اُترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ سرحد سے اُترنا خود قتال ہی کیونکہ اس سے کافرون کو خوف لاحق ہو جاتا ہی اور اسکے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہی حالانکہ دوامی حالت کا اعتبار نہین ہی (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جائے تو وہ بالاتفاق سوار ہی) اور اس دلیل سے کہ حقیقۃ قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہی اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہی کیونکہ وہ صفون کے بھڑ جانے کا وقت ہی (تو ہر ایک اپنی لڑائی مین ہمہ تن متوجہ ہی اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہین دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گذرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مؤدی بقتال ہی جبکہ وہ قتال کے قصد پر اُترا تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اُترنے کے وقت تھی کہ اگر سوار ہی تو سوار ہی یا پیادہ ہو تو پیادہ ہی۔ اور اگر سرحد سے اُترنے کے وقت سوار ہی مگر قتال مین بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل قتال کیا تو بالاتفاق وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی۔ اور اگر سوار داخل ہوا پھر اُسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہوگا بدین نظر کہ وہ سرحد سے اُترنے مین سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہی کہ پیدلون کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات کرنے مین یہ دلیل موجود ہی کہ سرحد سے اُترتے وقت اُسکا قصد سوار ہوکر لڑنے کا نہین تھا۔ اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اُسنے گھوڑا فروخت کیا تو اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اگر اُسنے لڑائی کی حالت مین گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اصح یہ ہی کہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہی کہ اُسکی غرض تجارت ہی

اُسکی غرض تجارت تھی بلکہ اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جاسے۔ ولا یسہم لمملوک ولا امرأة
ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لہم علی حسب ما یری الامام لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسہم للنساء
والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لہم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود ولم یعطہم شیئا
من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسہم لہم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اہل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان
عنہ ولہذا لم یلحقہما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولی ولہ منعہ الا انہ یرضخ لہم تحریضا علی القتال مع اظہار
انحطاط رتبتہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وتوہم عجزہ فیمنعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد
انما یرضخ لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لہا اذا کانت تداوی الجرحی
وتقوم علی المرضی لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فیقام ہذا النوع من الاعانۃ مقام القتال بخلاف العبد
لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضخ لہ اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیہ منفعۃ
للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعۃ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانہ جہاد
والاول لیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا
مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائیگا ولیکن بطور کھانے کے انکو جسقدر امام المسلمین کی راے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ روایت
ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں و غلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن اُنکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے
تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے
کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے اُنکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد
ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہی اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہی (اور مدینہ کے یہودیوں
سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد
کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہی اور غلام کو اُسکا مولی اجازت نہیں دیگا اور اگر اجازت
دی تو اُسکو اختیار ہی کہ اُسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی
پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہی کیونکہ اُسکے رقیت قائم ہی اور شاید کہ وہ
اداے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اُسکا مولی اُسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے
جبھی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل
بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اُسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرورش
کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہی تو اُسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہی بخلاف غلام کے کہ وہ
درحقیقت قتال کر سکتا ہی اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جبھی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ
بتلایا ہو کیونکہ اسمین مسلمانوں کی منفعت ہی لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیوں کے حصہ
سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اُسنے صرف قتال کیا تو جو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائیگا اور
رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہی حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کیجائیگی۔ واما الخمس
فیقسم علی ثلثۃ اسہم سہم للیتامی وسہم للمساکین وسہم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیہم ویقدمون
ولا یدفع الی اغنیاءہم وقال الشافعی رح لہم خمس الخمس یستوی فیہ غنیہم وفقیرہم ویقسم بینہم للذکر مثل حظ
الانثیین ویکون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدين رضي قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال
عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس
والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة
الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل
على ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین
حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لیے
جنہیں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور تونگر اہل قرابت کو نہین
دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچوین حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انہین تونگر و
فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں
صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہین ملیگا یعنے بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہین ملیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ولذی القربیٰ یعنے اور صاحب قرابت کے واسطے ہے پس صاحب قرابت سبکو شامل ہے کوئی تفصیل تونگر و محتاج
کی نہین ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچوین حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں
پر تقسیم کیا جیسے ہمنے بیان کیا اور انہین کی پیشوائی ہمکو کافی ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے گروہ بنی ہاشم
تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا دھوون میل کچیل مکروہ رکھا ہے یعنے زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اسکے عوض تمکو خمس غنیمت
کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور عوض انہین کے حق میں ثابت ہوتا ہے جنکے حق میں اصل معوض ثابت ہوا اور وہ
محتاج لوگ ہیں (یعنے اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہذا انکو
غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ
بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابوداؤد و
النسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہین بلکہ قرب نصرت ہے ف۔ رہا یہ بیان کہ آیت
میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ و اسکے رسول اور صاحب
قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہین ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه
لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسول
بعده والصفي شئ كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعي
يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچوین حصہ کے بارے میں برکت کے طور
پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنے کوئی حصہ مقصود نہین ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکی
وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اسکے
مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہین ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہین
لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند
فرماوین مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکے خلیفہ کو دیا جاوے

مگر اُنکے قول پر حجت وہ ہی جو ہم پہلے بیان کر چکے ف — یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہی اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ اُنہیں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ ف — وسہم ذوی القربی کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رح سہم الفقیر منہم ساقط ایضا لما رویناہ من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما روی ان عمر رض اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہی اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہی بدلیل اُس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنے خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہی اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنے محتاجی دیکھکر بطور صدقہ دیا جاتا ہی تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اُسکے واسطے ایسا مال لینا حرام ہی لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہی اور اسکی وجہ وہ حدیث ہی جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہی اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں ف — بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لان الغنیمۃ ہو الماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم نصرتہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارتگری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور اُنہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسکا پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہی جو قہر و غلبہ سے حاصل کیجاوے نہ وہ کہ اوچکاپن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہی۔ اور اگر ایک یا دو آدمی باجازت امام داخل ہوتے ہوں تو اُنکے حاصل کیے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جاوے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہی کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب اُنکو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے اُنکی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہوگئے جنکو قوت منعت حاصل ہی۔ قال وان دخلت جماعۃ لہا منعۃ فاخذوا شیئا خمس وان لم یاذن لہم الامام لانہ ماخوذ قہرا وغلبۃ ولانہ یجب علی الامام ان ینصرہم اذ لو خذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانہ لا یجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت منعت حاصل ہی اور اُنہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسمیں سے پانچواں حصہ لیا جائیگا اگرچہ اُن لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلیے کہ جو کچھ اُنہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہی تو غنیمت ہوا اور اسلیے کہ امام پر اُنکی مدد کرنا واجب ہی کیونکہ اگر اُنکی مددگاری ترک کرے تو اسمیں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہی بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ اُنکی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہی۔

فصل فی التنفیل

یہ فصل تنفیل کے بیان میں ہی ف — نفل یعنی زائد ہی اور تنفیل وہ مال جو امام کسیکو اُسکے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ینفل الامام فی حال القتال ویحرض علی القتال فیقول

من قتل قتیلا فلہ سلبہ ویقول للسریۃ قد جعلت لکم الربع بعد الخمس معناہ بعد ما رفع الخمس لان التحریض مندوب الیہ قال اللہ تعالیٰ یا ایہا النبی حرض المومنین علی القتال وہذا نوع تحریض ثم قد یکون التنفیل بما ذکر وقد یکون بغیرہ الا انہ لا ینبغی للامام ان ینفل بکل الماخوذ لان فیہ ابطال حق الکل فان فعلہ مع السریۃ جاز لان التصرف الیہ وقد یکون المصلحۃ فیہ - کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافرون سے قتال کی حالت میں تنفیل کرکے انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسنے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جب چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہیے اُس سے یون کہے کہ غنیمت کا پانچوان حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنون کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے - پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کردے کیونکہ ایسا کرنے مین کل غازیون کی حق تلفی ہے ہان اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار اُسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے - ولا ینفل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام - اور اموال غنیمت دار الاسلام مین نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کریگا - لان حق الغیر قد تاکد فیہ بالاحراز - کیونکہ احراز کی وجہ سے اسمین غیرون کا حق مضبوط مستحکم ہوگیا - قال الا من الخمس - باستثناء خمس کے ف - یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچوین حصہ مین سے تنفیل کرے - لانہ لا حق للغانمین فی الخمس - کیونکہ پانچوین حصہ مین غازیون کا کچھ حق متعلق نہیں ہے - واذا لم یجعل السلب للقاتل فہو من جملۃ الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سواء وقال الشافعی رح السلب للقاتل اذا کان من اہل ان یسہم لہ وقد قتلہ مقبلا لقولہ علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ والظاہر انہ نصب شرع لانہ بعثہ لہ ولان القاتل مقبلا اکثر غناء فیختص بسلبہ اظہارا للتفاوت بینہ وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع ویحتمل التنفیل فنحملہ علی الثانی لما رویناہ وزیادۃ الغناء لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ - اور واضح ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اسمین برابر ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہوا کہ اُسکو حصہ دیا جائیگا اور اُسنے کافر مقتول کو ایسی حالت مین قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اُسکا سامان قاتل کے واسطے ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہے - رواہ البخاری ومسلم - اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اسلیے کہ قاتل نے جب ایسا سامنے متوجہ ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسنے بہت فائدہ پہنچایا پس اُسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان لقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اسقدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ دو باتون کو محتمل ہے ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اسکو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس مین مفید نہیں ہے ف - یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے نزدیک

سامان کا استحقاق دیتا ہے حتیٰ کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اسمیں قوت حاصل ہوگئی اسوجہ سے ہمنے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار پاگیا فافہم واللہ تعالے اعلم - م - والسلب ما علی المقتول من ثیابه وسلاحه ومرکبه وکذا ما کان علی مرکبه من السرج والالة وکذا ما معه علی الدابة من ماله فی حقیبته او علی وسطه وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامه علی دابة اخری فلیس بسلبه ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریة فهی له فاصابها مسلم واستبرأها لم یحل له وطیها وکذا لا یبیعها وهذا عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح وقال محمد رح له ان یطأها ویبیعها لان التنفیل یثبت به الملک عنده کما یثبت بالقسمة فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی هذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اُسکے بدن پر کپڑے وہتھیار ہوں اور اُسکا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اُس سواری پر زین ولگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اُسکے جانور کی خورجی یا اُسکی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے اور سوا اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اُسکے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اوس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہوگیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اُسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اُسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کرلیا تو ابھی اُسکے ساتھ وطی کرنا یا اُسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہے اور امام محمد (ومالک وشافعی واحمد) نے کہا کہ اُسکو جائز ہے کہ اُس سے وطی کرے یا اُسکو فروخت کرے کیونکہ اُنکے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کردینے میں اور حربی کافر سے خرید لینے میں ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور اگر اُسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضایع کردیا تو بعض نے فرمایا کہ اسمیں بھی یہی اختلاف ہے ف یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے - واذا غلب الترک علی الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملکوها لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وهو السبب علی ما نبینه ان شاء اللہ تعالے - اگر تاتاری کافروں نے نصارای روم پر غلبہ پاکر اُنکو قید کرلیا اور اُنکے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہوگئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہے چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے - فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجده من ذلک اعتبارا بسائر املاکهم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوها بدارهم ملکوها وقال الشافعی رح لا یملکونها لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ینتهض سببا للملک علی ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجة المکلف کاستیلائنا علی

اموالہم وہذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد
مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا و مآلا والمحظور
لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وہو الثواب الآجل فما ظنک بالملک العاجل ۔ اور اگر ہم لوگ
تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہمکو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں
کی دوسری املاک ہمکو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لیگئے
تو وے اُنکے مالک ہو جائینگے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار اُن مالوں کے مالک نہیں ہونگے
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لیجاویں اور
جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے چنانچہ اُنکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح
پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ اُنکے مالوں پر غالب ہوکر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ
جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اسواسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالے خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب
کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اُسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھکر کرامت کا سبب ہو یعنے آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چندروزہ ملک
کے حق میں تیرا کیا گمان ہے ف ۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم
واموالہم الآیۃ ۔ یعنی یہ مال اُن مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکالدیے گئے ۔ اس سے ظاہر ہوا
کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
خارج ہو گئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اُسکے ہاتھ میں نہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
غلبہ کرنے سے اُسکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنے اللہ تعالے نے تمہارے واسطے
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں
تو ممکن نہیں پس جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہو وہ اُسکا مال محترم ہے یعنے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اسواسطے کیا گیا
تاکہ مالک کو اُس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافروں نے اُسپر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لیجاویں لہذا اگر لیجانے سے
پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر اُنسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اُسکو واپس دیجائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ
ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک ناحق غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ وہ
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے مثلاً بلکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اسمیں نماز ترک نہیں کریگا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اُسکو
حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولی ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے ۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدہا المالکون
قبل القسمۃ فہی لہم بغیر شیء وان وجدوہا بعد القسمۃ اخذوہا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ
فہو لک بغیر شیء وان وجدتہ بعد القسمۃ فہو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ

نظرا له الا ان فی الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين
والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة - پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم
سے پہلے انکو پایا تو بے لوگ مفت اپنے اپنے مالوں کو لے لینگے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکو جی چاہے قیمت دیکر لے لیں
کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے
ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے - رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسناد
ضعاف ورواہ ابو داؤد باسناد جید مرسلا - اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اسکی رضامندی کے [illegible]
کفار سے زائل ہوئی [illegible] تقسیم ہو چکا [illegible]
سے لینا [illegible] قیمت دیکر لے تاکہ [illegible] کے
ساتھ ہو اور تقسیم سے پہلے شرکت عام ہے کہ ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے - قال فان دخل دار الحرب
تاجر فاشتراه واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذي اشتراه به التاجر
وان شاء ترك لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو
اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة
ولو كان مغنوما وهو مثلي ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا
لا ياخذه لما بينا وكذا اذا كان مشتري بمثله قدرا ووصفا - اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جو مال حربی لوگ
لے گئے تھے ان میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہے جو چاہے اسکو دام کے عوض
لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے [illegible] تاجر نے عوض دیکر خریدا
ہے تو انصاف [illegible] بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس
اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے تو اپنی قیمت اسکو دے کیونکہ اس
مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کیجائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل
کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے (جیسے سونا چاندی گیہوں جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لیگا کیونکہ
اسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ
ہے اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اسکے مثل چیز جو مقدار و صفت میں یکساں ہے دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں
لے سکتا - قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه بالثمن
الذي اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله
وهو لا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما
تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه كما في
الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا - اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام
میں لایا پھر کسی نے اسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولا اول اسکو لینا چاہے تو جتنے
داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اسنے حربی سے خریدا ہے اور داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر
ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنی اسنے اپنی ملک
میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولا اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بیفائدہ ہے پھر دا[illegible]

کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے اسواسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے کیونکہ ملکیت تام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اسمیں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ وان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم بالفين ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما وكذا اذا كان الماسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذه اعتبارا بحال حضرته۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو کسی مسلمان نے ہزار درم کو خرید لیا یعنے دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دار الحرب میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اسکو ہزار درم کو خرید لیا تو مولا سے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر [illegible] ہاں البتہ مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر [illegible] آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے [illegible] اول دونوں داموں کے عوض لیگا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولا سے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه تثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء۔ اور کفار ہمپر غلبہ کرکے ہمارے مدبر وام ولد ومکاتب وآزادوں کے مالک نہیں ہوتے اور ہم اُن پر غالب ہوکر اُنکے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد ومدبر ومکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ اُنمیں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ اُنکے کفر کی سزا میں شرع نے اُنکی عصمت ساقط کرکے اُنکو رقیق کردیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارها لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة رح ياخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان او مشتري او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدى عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اُسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک نہونگے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائینگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اُسپر قائم ہوتا ہے حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہوگیا۔ لہذا اگر اُسکو دار الاسلام سے پکڑ لیتے تو بھی مالک ہو جائینگے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام سے نکلنے

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اُسپر مولی کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولی اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولی کا قبضہ اسیر سے زائل ہوگیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہوگیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہوگیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہوگا کیونکہ اسیر ہونے کا قبضہ باقی ہے اسلیے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اسپر موجود ہے اُسلیے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اسپر ثابت نہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اُسکو مفت لے لیگا خواہ کافروں سے اُسکو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیگا مگر جسکے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اُسکا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اسلیے کہ غازی لوگ متفرق ہوگئے اور اُنکا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اُسکا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اُسنے اپنے واسطے کیا اسلیے کہ اپنی زعم میں اُسکو وہ اپنی ملک جانتا تھا ف — اور اگر ذمی کا غلام اسطرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے ع — وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا — اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اُسکو پکڑ لیا تو اُسکے مالک ہو جائینگے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا سو اسلیے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جاتا ہے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے — وان اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا — اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے — فان ابق عبد الیہم وذہب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولی یاخذ العبد بغیر شیء والفرس والمتاع بالثمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد — پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اُسکو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُنسے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مولا سے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کرکے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس کیا ہے اور ہمنے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ف — یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے — واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین وہو البیع وقد انقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفۃ رح ان تخلیص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وہو تباین الدارین مقام العلۃ وہو الاعتاق تخلیصا لہ کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب — اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اسواسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کرکے اُسکے دام حربی کو دیتا

ع) اور اب حال یہ ہی کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکے قبضہ مین مملوک رہ گیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی
کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے خلاص دینا واجب ہی تو شرط کو یعنی دونون ملکون کی جدائی کو بجاے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد
کرنا تاکہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے چھوٹ جاوے جیسے درصورتیکہ دار الحرب مین عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض
گذر جانے کو بجاے طلاق دینے کے قائم کرتے ہین — تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے —
واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظہر علی الدار فہو حر وکذلک اذا خرج عبیدہم الی عسکر المسلمین
فہم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتقہم
وقال ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ بالخروج الینا مراغما لمولاہ او بالالتحاق بمنعۃ المسلمین اذا ظہر علی الدار
واعتبار یدہ اولے من اعتبار ید المسلمین لانہا اسبق ثبوتا علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الی زیادۃ توکید و
فی حقہم الی اثبات الید ابتداء فکان اولے — اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہوکر ہمارے یہان نکل آیا یا وہان
تھا کہ مسلمانون نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہی اور اسی طرح اگر حربیون کے غلام لوگ نکل کر مسلمانون کے لشکر مین آگئے
تو سب آزاد ہین کیونکہ روایت ہی کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے لشکر مین آ گئے تھے تو آپ نے
اُنکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین — رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ
ابو داؤد مرسلا — اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولی کو ترک کرکے ہمارے یہان آنے سے اپنی ذات کو محفوظ
کرلیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانون کے لشکر مین مل جانے سے معصوم ہوگیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر
اعتبار کرنا اولی ہی بہ نسبت اسکے کہ مسلمانون کا اُسپر قبضہ ثابت کیا جاوے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہوچکا تو
اُس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہی اور مسلمانون کے قبضہ مین ابتدا سے ثبوت کی حاجت ہی تو غلام
کا اپنا ذاتی قبضہ اولے ہی

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان مین ہی — خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو — مستامن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیون
مین سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہان آیا یا ہمارے یہان سے کوئی تاجر امان لیکر حربیون کے یہان گیا تو وہ مستامن
ہی اسکو غدر وخیانت روا نہین ہی — واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل لہ ان یتعرض لشیء من اموالہم
ولا من دمائہم لانہ ضمن ان لا یتعرض لہم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام
الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذ اموالہم او حبسہم او فعل غیرہ بعلم الملک ولم یمنعہ لانہم ہم الذین نقضوا العہد
بخلاف الاسیر لانہ غیر مستامن فیباح لہ التعرض وان اطلقوہ طوعا — اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب
مین داخل ہوا تو اُسکو حلال نہین ہی کہ کافرون کے مالون یا جانون سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امان لینے سے
یہ عہد کرلیا کہ کافرون سے تعرض نہین کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہی اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہی لیکن اگر مسلمان
تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ اسکے اموال چھین لیے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی مین دوسرے
کافرون نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہین روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہین رہا کیونکہ کافرون نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے
اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرلے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امان کا عہد نامہ نہین کیا ہی پس اُسکو ہر طرح کا تعرض
مباح ہی اگرچہ کافرون نے اُسکو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو — فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج بہ ملکہ ملکا

محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیہ فیؤمر بالتصدق بہ وہذا لان الحظر لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ- اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کر کے اُنکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام مین نکال لایا تو اُسکا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہی لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال مین ایک خبث پیدا کر دیا تو اُسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا اور یہ اسواسطے ہی کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہین کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار مین بیان کر چکے- واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او ادان ہو حربیا او غصب احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منہما علی صاحبہ بشیء اما الادانۃ فلان القضاء یعتمد الولایۃ ولا ولایۃ وقت الادانۃ اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانہ ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعالہ وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکا للذی غصبہ واستولی علیہ لمصادفتہ مالا غیر معصوم علی ما بیناہ وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا- اگر مسلمان دار الحرب مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی نے اُسکو اُدھار دیا یا اُسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا تو دونون مین سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت مین اسواسطے کچھ حکم نہوگا کہ حکم قاضی اُسوقت نافذ ہوتا ہی کہ جب اُسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہی ولایت نہین حاصل ہی کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہین کیا بلکہ صرف آیندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہی رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہو گئی جبکہ غصب کر کے وہ اُسپر غالب ہو گیا کیونکہ اُسکا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہین ہی جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنے دار الحرب کے لوگ اور اُنکا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہی) اسی طرح اگر دو حربیون نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونون امان لیکر ہمارے یہان آ گئے (اور ہمارے قاضی کے یہان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہین کریگا کیونکہ حکم قضاء باعتبار ولایت ہی یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اُسکا حکم ان لوگون پر نافذ ہو نا چاہیئے حالانکہ جہان حربیون نے معاملہ کیا ہی وہ دار الحرب ہی وہان قاضی کی ولایت نہین ہی اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونون حربی مسلمان ہو کر نہین آئے بلکہ صرف امان لیکر آئے ہین- ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینہما ولم یقض بالغصب اما المداینۃ فلانہا وقعت صحیحۃ لوقوعہا بالتراضی والولایۃ ثابتۃ حالۃ القضاء لالتزامہما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملکہ ولا خبث فی ملک الحربی حتی یؤمر بالرد- اور اگر دونون حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام مین نکل آئے تو ان دونون کے درمیان قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنے قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہین کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہی کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونون پر ولایت حاصل ہی کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونون نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب مین حکم نہ دینا بوجہ مذکورہ بالا ہی کہ اُس حالت مین غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک مین کوئی ناپاکی نہین ہی تاکہ اُسکو پھیرنے کا حکم دیا جاوے- واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا انہ ملکہ واما الامر بالرد ومرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد الملک لما یقارنہ من المحرم وہو نقض العہد- اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب مین گیا اور اُسنے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہوکر دونون دار الاسلام مین آ گئے تو مسلمان کو از راہ دیانت کہا جائیگا کہ اُسکا مال مغصوبہ واپس کر دے مگر قاضی اسپر حکم نہین کریگا پس قاضی کا حکم نکرنا تو اُسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اُسوجہ سے ہے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہے اسکے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدہما صاحبہ عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیۃ فی مالہ وعلیہ الکفارۃ فی الخطأ اما الکفارۃ فلاطلاق الکتاب والدیۃ لان العصمۃ الثابتۃ بالاحراز بدار الاسلام لاتبطل لعارض الدخول بالامان وانما لایجب القصاص لانہ لایمکن استیفاؤہ الا بمنعۃ ولامنعۃ بدون الامام وجماعۃ المسلمین ولم یوجد ذلک فی دار الحرب وانما تجب الدیۃ فی مالہ فی العمد لان العواقل لاتعقل العمد وفی الخطأ لانہ لاقدرۃ لہم علی الصیانۃ مع تباین الدارین والوجوب علیہم علی اعتبار ترکہا اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب مین داخل ہوئے پھر وہان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری کو نہین اُٹھانا پڑیگی اور خطا کی صورت مین اُسپر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنی قتل عمد مین بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا مین تو کفارہ واجب ہوتا بدلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الٰہی مین قتل خطا مین مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دار الاسلام کی خصوصیت نہین ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیہ یعنی جسنے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اُسپر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ پس دار الاسلام مین یہ خطا ہو یا دار الحرب مین ہو اُسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا) اور رہا دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہوکر دیت لازم ہونا اسوجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام مین حاصل تھی وہ دار الحرب مین امان لیکر جانے سے باطل نہوئی (تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اسوجہ سے لازم نہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہین اور منعت بدون امام و جماعت مسلمین کے حاصل نہوگی اور دار الحرب مین یہ بات نہین پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمداً قتل کی صورت مین قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال مین دیت صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اسواسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہین برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت مین اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہان اُنپر دیت نہوگی کیونکہ دیت اُنپر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا وار کی حفاظت نہ چھوڑین حالانکہ یہان ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے جہان اُنکو حفاظت کی طاقت نہین ہے تو اُنپر دیت بھی نہوگی۔ وان کانا اسیرین فقتل احدہما صاحبہ او قتل مسلم تاجرا اسیرا فلاشیٔ علی القاتل الا الکفارۃ فی الخطأ عند ابی حنیفۃ رح وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطأ والعمد لان العصمۃ لاتبطل بعارض الاسر کمالاتبطل بعارض الاستیمان علی مابیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعۃ وتجب الدیۃ فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃ رح ان بالاسر صار تبعا لہم لصیرورتہ مقہورا فی ایدیہم ولہذا یصیر مقیما باقامتہم ومسافرا بسفرہم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالکفارۃ لانہ لاکفارۃ فی العمد عندنا اور اگر دونون مسلمان جو دار الحرب مین داخل کیے گئے قیدی ہون پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہین ہے سوا اسکے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونون قیدیون کی صورت مین دیت واجب ہوگی خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اسواسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اُسکی عصمت باطل نہین ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معدوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص ممتنع ہونا اسوجہ سے

کہ مشہور نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار یا دری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اُٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کرسکتا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگیا کیونکہ وہ اُنکے ہاتھوں میں مغلوب ہے اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوتا یہ بھی مقیم ہوجائیگا اور جب وہ سفر کریں یہ بھی مسافر ہوجائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگیا جو دار الحرب میں اسلام لاکر ہجرت کرکے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اسواسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل۔ حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنۃ ویقول لہ الامام ان اقمت تمام السنۃ وضعت علیک الجزیۃ والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامۃ دائمۃ فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیۃ لانہ یصیر عینا لھم وعونا علینا فتلتحق المضرۃ بالمسلمین ویمکن من الاقامۃ الیسیرۃ لان فی منعھا قطع المیرۃ والجلب وسد باب التجارۃ ففصلنا بینھما بسنۃ لانھا مدۃ تجب فیھا الجزیۃ فتکون الاقامۃ لمصلحۃ الجزیۃ ثم ان رجع بعد مقالۃ الامام قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ واذا مکث سنۃ فھو ذمی لانہ لما اقام سنۃ بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیۃ فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلک ما دون السنۃ کالشھر والشھرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہوا تو اُسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھیرے اور امام اُس سے فرمادیگا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھپر جزیہ رکھدونگا اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنانے یا جزیہ یا ندھنے کے کیونکہ جو یوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر انکا مددگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو ضرر پہونچیگی اور تھوڑے دن ٹھیرنے کا اُسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے میں اناج وغیرہ چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائیگا لیس ہمنے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اسمیں جزیہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بلحاظ مصلحت جزیہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اُسپر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھیرا تو وہ ذمی ہے لیکے پھر اپنے وطن نہیں جانے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہدیا پھر جب وہ ٹھیرا تو وہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہوگیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کرے۔ واذا اقامھا بعد مقالۃ الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگو سے امام کے وہ سال بھر تک ٹھیرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کرلیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمۃ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان فیہ قطع الجزیۃ وجعل ولدہ حربا علینا وفیہ مضرۃ بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ گھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اسمیں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج فھو ذمی لان خراج الارض بمنزلۃ خراج الراس فاذا التزمہ صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانہ قد یشتریھا للتجارۃ واذا لزمہ خراج الارض فبعد ذلک تلزمہ الجزیۃ لسنۃ مستقبلۃ لانہ یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدۃ

من وقت وجوبه وقوله في الكتاب فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيخرج عليه احكام جمة فلا يغفل عنه - پس اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین داخل ہوا پس اُسنے یہان کوئی زمین خراجی خریدی پھر جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہی پس جب اُسنے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دار الاسلام مین رہنے کا التزام کیا اگر خالی زمین خرید لے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہی اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اسکے بعد اُسپر آیندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آویگا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہوجائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب مین جو یہ فرمایا ہی کہ پھر جب اُسپر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا اس کلام مین تصریح یہ شرط ہی کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے اُسپر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہین تو اسکو بھولنا نہ چاہیے - واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام - اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوئی پھر اُسنے ہمارے یہان کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہوگئی کیونکہ اُسنے اپنے شوہر کے تابع ہوکر یہان رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہوگئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور ہمارے ذمیون مین سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہی کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو واپس جاوے تو اس نکاح سے اُسنے اپنے اوپر یہان رہنے کا التزام نہین کیا - ولو ان حربيا دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر - اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک مین داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام مین کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہی کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہی اور دار الاسلام مین جو کچھ اسکا مال ہی وہ خطرہ مین ہی یعنی یہ مال اسکے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہین ہوسکتا ہی - فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به - پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانون کے دار الحرب پر غالب ہونے مین قتل کیا گیا تو اُسکے قرضہ ساقط ہوگئے اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہوگئی کیونکہ ودیعت تو فی المعنی اُسکے ہاتھ مین ہی کیونکہ دار الاسلام مین جسکے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہی تو جیسے وہ خود غنیمت ہوگیا اُسکے تابع ہوکر ودیعت بھی غنیمت ہوگئی اب رہا وہ قرضہ جو دار الاسلام مین کسی قرضدار پر ہی اُسکا ساقط ہونا اس وجہ سے ہی کہ اُسپر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہی اور حربی کا مطالبہ ساقط ہوگیا پھر جس شخص پر قرضہ ہی اسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانون کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہی تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا - وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده - اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہین ہوے تو اسکا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام مین ہی اُسکے وارثون کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مرگیا تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوا تو اُسکا مال بھی غنیمت نہوا کیونکہ دار الاسلام مین آنے کے واسطے جو اُسنے امان لی تھی وہ اُسکے مال سے حق مین باقی ہی

لہذا اُسکا قرضہ یا ودیعت اُسکو یا اُسکے بعد اُسکے وارثوں کو واپس دیجائیگی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من
اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الاراضی
التی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رح فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ و
لنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمر ومعاذ رض ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال
ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق
الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔
غازیان اسلام نے تاخت کرکے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں صرف کیے جائینگے
جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہان سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیہ
کے ہیں اور انمیں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیہ و اراضی و خراج سب میں پانچواں حصہ
لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس
ہجر سے جزیہ لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا
اور اسمیں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل
ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اسمیں سے بنظر رعب کے پانچویں
حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے
یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہوا تو اسمیں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی
دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ہہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فیء اما
المرأۃ واولادہ الکبار فظاہر لانہم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنہا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولادہ
الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک
وکذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیئا وغنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے
یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اُسکی زوجہ و اولاد صغیر و کبیر ہے اور اُسکا مال جسمیں سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور
تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر
غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وے
حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا
بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جبتک پیدا ہوکر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی ماں کا جزو ہے اور رہی اُسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ
کی تابع ہوکر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد
صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح
حربی کے مسلمان ہوکر اپنی جان محفوظ کرنے سے اُسکے مال محفوظ نہونگے کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے
اور اُسکے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظہر علی الدار فاولادہ
الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما
او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیء اما المرأۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی
فی ید الحربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر

دار الاسلام میں آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوئے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہوکر آزاد مسلمان ہیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت میں تھے اسلیے کہ ملک واحد ہی یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اُسکے مال میں سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہی کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہی اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہی اور ما سوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہی پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں اور اُسکے تابع نہیں ہوسکتے ہیں رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہی کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہیں ہی۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء وله ورثة مسلمون هناك فلا شئی علیه الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی رح تجب الدیة فی الخطاء والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لکونه مستجلبا للکرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة کمال فیه لکمال الامتناع به فیکون وصفا فیه فیتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالی فان کان من قوم عدو لکم وهو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة الآیة جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونه کل المذکور فینتفی غیره ولان العصمة المؤثمة بالآدمیة لان الآدمی خلق متحملا اعباء التکلیف والقیام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فیها الاموال لان التقوم یؤذن بجبر الفائت وذلك فی الاموال دون النفوس لان من شرطه التماثل وهو فی المال دون النفس فکانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فکذلك فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الکفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستامن فی دارنا من اهل دارهم حکما لقصدهما الانتقال الیها۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہوگیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمداً یا خطاسے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت میں اُسپر توبہ و استغفار فرض ہی) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہی اور عمد میں قصاص واجب ہی کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کرڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہی کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہی اور یہ اسواسطے ہی کہ عصمت در اصل گناہ گار کرنے والی ہی کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہی (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اُسکے قتل کرنے میں آدمی یقین کریگا کہ میں گنہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کریگا) اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہی اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہی کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھیگا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کریگا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑیگا تو کامل طور پر پرہیز کریگا) تو دیت لازم آنا اسمیں وصف ہوگیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہی تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہی اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہی اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آویگی یہ تقریر دلیل شافعی رح ہی اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وهو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة الآیة یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ مقتول خود مومن ہی تو بردہ مومنہ آزاد کرنا واجب ہی الآیہ پس اللہ تعالے نے بردہ آزاد کرنا پوری سزا سے ذاجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہی کہ ایک بردہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت میں فاء جزا مذکور ہی یا اس لحاظ سے کہ یہی جزا یہی مذکور ہی تو اسکے سوائے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہی وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہی

کیونکہ آدمی اسواسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اُٹھاوے اور اُنپر قائم رہے بایں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور یہ اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور یہ اُسکا قیمتی ہونا تو یہ بین اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جاوے اور ایسا کرنا مالوں میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے پس خونبہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اُسکی تابع ہے پھر جب نفس محترم کا مال سے خونبہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دار الاسلام میں محفوظ کی گئی ہے کیونکہ عزت جبھی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و شفقت حاصل ہو لیکن یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے مقصود معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہے و علی ہذا اگر دار الاسلام میں حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خونبہا ساقط ہوگا کیونکہ حربی مستامن جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکما حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصد یہی ہے کہ دار الحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلما خطأ لا ولی له او قتل حربیا دخل الینا بامان فاسلم فالدیة علی عاقلته للامام وعلیه الکفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنی قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جسکا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اُسنے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اسکا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعا قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اسکے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے ف۔ پھر یہ حکم اُس صورت میں ہے کہ اُسنے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدیة لان النفس معصومة والقتل عمد والولی معلوم وهو العامة او السلطان قال علیه السلام السلطان ولی من لا ولی له وقوله وان شاء اخذ الدیة معناه بطریق الصلح لان موجب العمد هو القود عینا وهذا لان الدیة انفع فی هذه المسئلة من القود فلهذا کان له ولایة الصلح علی المال فلیس له ان یعفو لان الحق للعامة وولایته نظریة ولیس من النظر اسقاط حقهم من غیر عوض۔ اور اگر اُسنے عمدا قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسکا کوئی ولی نہیں اُسکا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمدا قتل کا موجب قصاص لینا معین ہے پھر دیت جائز ہونا اسواسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے لیکن معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام اُنکی طرف سے ولی ہے اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مُفت اُنکا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے ف۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اُسکا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر جو تالیف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان

والرطاب بینہما والوظیفۃ تتفاوت بتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچتا ہو اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہی اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہوں یعنے درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہی چنانچہ ابو عبید و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ اُنھون نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کرور ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہی چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہی اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہی اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہی تو باغ انگور میں سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہ فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شیء کان۔ اور انکے سوا سے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمین کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہی تو جنمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہی وہان ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہی کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ ادھا کرنا عین انصاف ہی جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کردیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جسکے گرد چہار دیواری اور اُسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کردیا گیا ہی کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہی کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کرسکتی ہی یعنے پیداوار سے لگان نکالکے بعد نصف سے کم بچتا ہی تو لگان کو امام کم کردے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہی تو اُنھون نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہی کہ جسکو اُٹھا سکتی ہی بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اُسکو بھی اُٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہی کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہی اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہی یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہی ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہی اور ابو یوسف کے نزدیک

مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اُسپر برقرار رکھا اور اُنپر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہا عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونماؤہا بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہونچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا ف یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشیء یعطی لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار حتی یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذہا قربہ من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جس نے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائے یس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو لینا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکا اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان احیاہا ببئر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ وکذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکالکر اُس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان ایران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلیے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اسمیں پانی کا اعتبار کیا جائیگا کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمیں دلیل ہے کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من کل جریب یبلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

والرطاب بینہما والوظیفۃ تتفاوت بتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچتا اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہی اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور جو برابر متصل ہوں یعنے درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہی چنانچہ ابو عبید و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انھوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کرور ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس دلیل سے کہ خرچ و محنت میں تفاوت ہوتا ہی چنانچہ باغ انگور میں خرچ و محنت کم ہی اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچ سب سے زیادہ ہی اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچ کے متفاوت ہوتا ہی تو باغ انگور میں سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہ فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شیئ کان۔ اور انکے سواے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمیں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہی تو جنمیں آپکا باندھا ہوا لگان نہیں ہی وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہا سے طاقت یہ ہی کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ آدھا آدھ کرنا عین انصاف ہی جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کردیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جسکے گرد چہار دیواری ہو اور اسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کردیا گیا ہی کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہی کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کرسکتی ہی یعنے پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہو تو لگان کو امام کم کردے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہی تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہی کہ جسکو اٹھا سکتی ہی بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہی کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہی اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہی یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہی ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہی اور ابو یوسف کے نزدیک

مکہ خاص کر لیا گیا ہی چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اُسپر برقرار رکھا اور اُنپر
خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج
وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہا عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونماؤہا
بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہی کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
نہروں کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہی اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہونچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین
عشری ہی کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہی اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہی تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
سینچنے کا اعتبار ہوگا ف یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ
معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر
فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رضہ لان حیز الشئ یعطے لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار
حتے یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رضہ وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جسنے کسی زمین موات
کو زندہ کیا یعنے جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائے پس اگر زمین خراجی
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہی اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہی اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ
سب عشری ہی کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہی
جیسے فناء دار کو حکم دار ہی حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہی اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو
لینا نہیں جائز ہی اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
قریب ہی لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان
احیاہا ببیر حفرہا او بعین استخرجہا او بماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ و
کذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ
لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک
الماء لان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ
نکالکر اُس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہی تو یہ
زمین عشری ہی اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہی اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و
امیران عجم نے کھودا ہی جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہی کیونکہ وہی
پیداوار کا سبب ہوتا ہی اور اسلیے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہی تو اسمیں پانی کا اعتبار کیا جائے
کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمیں دلیل ہی کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف اگر کسی کافر کی خراجی
زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من
کل جریب یبلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم
المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی مسح سواد
العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک
بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

ہدایہ ۱۱

قوت پیدائش کے ہی اور عشر پیداوار پر بسبب حقیقی پیدائش کے ہی) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہی اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہی جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہی جہاں کے لوگ بطوع خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہی۔ مف۔) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہی یعنے پیداوار والی زمین، ہی صرف اتنا فرق ہی کہ عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہی اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنے قدرت زراعت معتبر ہی اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہی اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہی یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہی۔ ف۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اسمیں زکوۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہی۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رضہ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہی برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جبھی ہوگا کہ اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اسمیں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہی۔ جزیہ دو قسم ہی ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف رح نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علی الف ومائتی حلۃ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہی ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جیسے دونوں نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہی تو جیسے باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہانتک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائیگا اور انکا قس نہیں نکالا جائیگا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاوینگے جبتک کہ کوئی نئی بات نکریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلہ کے معنے ایک ازار اور ایک چادر ہی اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوا اسکے کہ سدی رحمہ نے شاید ابن عباس رضہ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہی۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہی جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اسلئے اس سے تجاوز نہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعہا اذا غلب الامام علی الکفار واقرہم علی املاکہم اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداءً کرکے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی رکھے

ف۔ یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور انکو انکے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور انپر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاہر الغنی فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درہما یاخذ منہم فی کل شہر اربعۃ دراہم۔ پس ایسے تونگر پر جسکی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس درم باندھیگا کہ ہر ماہ اسسے چار درم لیے جاوینگے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درہما فی کل شہر درہمین۔ اور متوسط حالت والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیگا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ وعلی الفقیر المعتمل اثنی عشر درہما۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اسپر بارہ درم سالانہ باندھیگا۔

ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اسپر جزیہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اسپر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابو جعفر رح کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ بالجملہ ان تینوں قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی رح یضع علی کل حالم دینارا او ما یعدل الدینار۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اسمیں تونگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اسکے برابر معافری اور معافر ایک قسم کے یمنی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل بدون تفصیل کے۔ ف۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگری کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا تجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وہذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی۔ ومذہبنا منقول عن عمر وعثمان وعلی رض ولم ینکر علیہم احد من المہاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض وہذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ما ہو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولہذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لا یوخذ منہا الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جسکا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے نابالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مہاجرین و انصار میں سے کسی نے انپر انکار نہیں کیا ہے اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ اسواسطے ہے کہ جزیہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ بلحاظ کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہے تو جو اسکے عوض لیا جاسکے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔ ف۔ ابوداؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی تغلب سے صلح میں ویسا ہی ہوا ہے۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اہل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جزیہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ
الآیۃ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہانتک کہ دیں جزیہ الخ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا
ف یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا - رواہ البخاری - قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف
الشافعی رح ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالے وقاتلوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب
بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ
کل واحد منہما یشتمل علی سلب النفس منہم فانہ یکتسب فیؤدی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ - اور عجم کے
بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
اسمیں اختلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالے وقاتلوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال
کرو اور یہ عام ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کرکے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہمنے
قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ماسوائے انکے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنی قتال پر رہے
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو انپر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ
باندھنا ہر ایک سے انکی ذات سے نفع لینا لازم ہے یعنی فائدہ چنانچہ وہ کمائی کرکے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اسکا اپنا
نفقہ بھی اسکی کمائی سے ہوتا ہے - وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم ونساءہم وصبیانہم فیٔ لجواز استرقاقہم - اور
اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین انپر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے
غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہے - ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
کفرہما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشأ بین اظہرہم والقرآن نزل بلغتہم فالمعجزۃ
فی حقہم اظہر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ہدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین
الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا
اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں
کا کفر بہت سخت ہوگیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے
اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکے حق میں معجزہ بہت ظاہر رہا اور مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہے کہ اسنے پہلے
اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اسنے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزا سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
جاوینگے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی انکا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام
یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہوگا - واذا ظہر علیہم فنساءہم وصبیانہم فیٔ لان ابا بکر
الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیفۃ وصبیانہم لما ارتدوا وقسمہم بین الغانمین - اور جب اہل ایمان
نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا عالم ہے جسنے آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد وفات شریف
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان
مرتدوں پر روانہ کیا اور مسیلمہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلا اور سخت قتال ہوا

چنانچہ حضرت ابو دجانہ انصاری و نضر ابن انس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالے نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کرکے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ **ومن لم یسلم من رجالھم قتل لما ذکرنا**۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورۂ بالا ف۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ **ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانھا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وھما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاھلیۃ**۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مقاتلین کے قتل کا بدلا ہے یا جہاد کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کیجاتی ہیں اور نہ انمیں لڑائی کی لیاقت ہے ف۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ **قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رأی**۔ اور اپاہج پر جسکا کوئی عضو نہ رہا ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ **ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ولنا ان عثمان رضی اللہ عنہ لم یوظفھا علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابۃ رضی اللہ عنھم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لھا فکذا ھذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل**۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جسکی کمائی اسکی ذات سے زائد نہو اور امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور دلیل انکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کا اطلاق ہے چنانچہ اس میں آیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اسکی کفایت سے بچتا نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائیگا جو اُسکی برداشت نہیں کرسکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنے جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائیگا جو اسکو ادا نہیں کرسکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ **ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک**۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ اُن لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے لیکن یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کرسکتے تو اسکے حق میں جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کرکے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہوسکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا ف۔ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہے اسکا سبب دو امر ہیں ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑ دیا گیا تو اُسپر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہگیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ **ولا یؤدی عنھم موالیھم لانھم تحملوا الزیادۃ بسببھم**۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہیں ادا کرینگے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُنپر واجب ہوا ہے

ولا توضع على الرهبان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكر ههنا وذكر محمد رح عن ابي حنيفة رح انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رح وجه الوضع عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون المعتمل صحيحا ويكتفي بصحته في اكثر السنة۔ اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے عبادت خانوں میں تنہا رہتے ہیں، ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اُسنے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ ہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي رح فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بكونه آدميا والذمي يسكن ملك نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اُسپر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے اُنکی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اُسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اُسکا عوض بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہ ہوگا جیسے اُسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اُٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے (رواہ ابو داؤد والترمذی واحمد والدارقطنی - اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُسپر جزیہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیے ہیں۔) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اُسپر قائم نہیں کیجاتی ہے اور اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اسلیے مشروع ہے کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنی وہ جو کفار کے مدد نہیں کر سکتا تو اُسپر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ فوائد۔ جتنے علیہ الحوالان تداخلت الجزيتان وفي الجامع الصغير ومن لم يؤخذ منه خراج راسه حتى مضت السنة وجاءت سنة اخرى لم يؤخذ وهذا عند ابي حنيفة رح

وقال ابو یوسف ومحمد رح یؤخذ منه وهو قول الشافعی رح وان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولهم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنة اما مسألة الموت فقد ذکرناها وقیل خراج الارض علی هذا الخلاف وقیل لا تداخل فیه بالاتفاق لهما فی الخلافیة ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤها تستوفی وقد امکن فیما نحن فیه بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤه ولابی حنیفة رح انها وجبت عقوبة علی الاصرار علی الکفر علی مابیناه ولهذا لا تقبل منه لو بعث علی ید نائبه فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسه فیعطی قائما والقابض منه قاعد وفی روایة یاخذ بتلبیبه ویهزه هزا ویقول اعط الجزیة یا ذمی وقیل عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیة عنه ثم قول محمد رح فی الجزیة فی الجامع الصغیر وجاءت سنة اخری حمله بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض هو مجری علی حقیقته والوجوب عند ابی حنیفة رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجیء والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخره اعتبارا بالزکوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناه فتعذر ایجابه بعد مضی الحول فاوجبناها فی اوله۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیہ ایک میں ملجائینگے یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہانتک کہ سال گذر کر دوسرا سال آگیا تو اُس سے گذشتہ جزیہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اُس سے جزیہ لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مرگیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اُس سے گذشتہ جزیہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مرگیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر کرچکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا (یعنی اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہوگئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور اُنکا حاصل کرنا بھرپور ممکن ہو تو وہ وصول کرلیے جائینگے اور یہاں جو صورت ہے اُسمیں چند سال پے درپے گذرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر ہے بخلاف اسکے اگر مسلمان ہوگیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کرچکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اُسکو یہی حکم دیا جاتا ہے کہ خود لاکر کھڑے ہوکر امام یا اُسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے اور ایک روایت میں یہ آیا کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اُسکا کپڑا پکڑ کر ہلا دے اور کہے کہ او ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں تو باہم تداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعوی اُسپر مجتمع ہوگیا تو سب کے واسطے اُسکو ایک بار حد قذف ماری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

ہوتا ہی نہ زمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہی کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہی کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنے اب اسکی حاجت نہیں ہی عجیب واضح ہو کہ امام محمد نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گذر جانے پر محمول کیا یعنے دوسرا سال گذر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہی تو سال کا گذر جانا ضرور ہی تاکہ دونوں سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہی یعنے دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداے سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہی تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیہ جمع ہو جائینگے اور اصح یہی ہی کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہی اور شافعی کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہی یعنے قتل و نصرت تو اسکا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہی لیس ہمنے اسکو ابتداے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل۔ ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔ ولا یجوز احداث بیعۃ ولا کنیسۃ فی دار الاسلام لقولہ علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسۃ والمراد احداثہا۔ جائز نہیں ہی کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خصی ہونا نہیں ہی اور کنیسہ نہیں ہی۔ اس سے مراد یہ ہی کہ جدید کنیسہ بنانا نہیں جائز ہی ف اس حدیث کو بیہقی و ابو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہی اور بیعہ عبادتگاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاری یا اسکے برعکس ہی اور چونکہ نصرانیوں میں سے بعضے درویش اپنے آلۂ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائیں لیس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہی۔ م۔ وان انہدمت البیع والکنائس القدیمۃ اعادوہا لان الابنیۃ لا تبقی دائمۃ ولما اقرہم الامام فقد عہد الیہم الاعادۃ الا انہم لا یمکنون من نقلہا لانہ احداث فی الحقیقۃ والصومعۃ للتخلی فیہا بمنزلۃ البیعۃ بخلاف موضع الصلوٰۃ فی البیت لانہ تبع للسکنی وہذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التی تقام فیہا الشعائر فلا تعارض فی اظہار ما یخالفہا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضاً لان فیہا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر اہلہا اہل الذمۃ وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارہا وقراہا لقولہ علیہ السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم ہو گئی تو انکو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارت ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہی اور جب امام نے ذمیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دیا لیکن ذمیون کو یہ قدرت نہیں دیجائیگی کہ اسکو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہی اور انکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دیجائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہی بخلاف اسکے گھر میں عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہی کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہی اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہرون کے واسطے ہی گانون کے واسطے نہیں ہی کیونکہ اسلام شعائر شہرون ہی میں ظاہر کیے جاتے ہیں تو انکے مخالف چیزون کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمیون کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائیگا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہی کیونکہ وہان کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہرون و گانون سب میں ان باتون سے ممانعت کیجائیگی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہونگے ف رواہ مالک و اسحاق وعبد الرزاق وغیرہم

فی الصحاح — قال ویؤخذ اہل الذمۃ بالتمیز عن المسلمین فی زیہم ومراکبہم وسروجہم وقلانسہم فلا یرکبون الخیل ولا یعملون بالسلاح وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اہل الذمۃ باظہار الکستیجات والرکوب علی السروج التی ہی کہیأۃ الاکف وانما یؤخذون بذلک اظہارا للصغار علیہم وصیانۃ لضعفۃ المسلمین ولان المسلم یکرم والذمی یہان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیہ الطریق فلو لم تکن علامۃ ممیزۃ فلعلہ یعامل معاملۃ المسلمین وذلک لا یجوز والعلامۃ یجب ان یکون خیطا غلیظا من الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابریسم فانہ جفاء فی حق اہل الاسلام ویجب ان یتمیز نساؤہم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل علی دورہم علامات کیلا یقف علیہا سائل یدعو لہم بالمغفرۃ قالوا الاحق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی مجامع المسلمین فان لزمت الضرورۃ اتخذوا السروج بالصفۃ التی تقدمت ویمنعون عن لباس یختص بہ اہل العلم والزہد والشرف — اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے متمیز رکھیں کیونکہ مسلمانوں سے جدا ہوں لیں گھوڑوں پر سوار نہوں اور ہتھیار نہ لگاویں اور جامع صغیر میں مذکور ہی کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہی اور یہ مواخذہ فقط اسواسطے ہی کہ انکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور ضعیف مسلمان محفوظ رہیں اور اسواسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہی اور ذمی کی اہانت کیجاتی ہی اور پہلے انکو اسلام نکیا جائیگا اور راستہ میں ان پر تنگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جاوے اور یہ جائز نہیں ہی اور واجب ہی کہ علامت اسکے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جسکو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہی کہ ذمیوں کی عورتیں ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کیجاتیں اور یہ کہ مکانات پر علامت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی ایسا نشان کر دیا جاوے تاکہ سائل انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا نکرے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہی کہ ذمیوں کو سواری کی اجازت نہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں پھر اگر اسکے ساتھ ضرورت لازمی ہو تو ایسے اکاف کی صورت کی زین بناوے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو عالموں و زاہدوں و شریفوں کے ساتھ مخصوص ہی — ف — کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہی جس سے ذمی محروم ہیں — ومن امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التی ینتہی بہا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤہا والالتزام باق وقال الشافعی سب النبی علیہ السلام یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینتقض ایمانہ فکذا ینتقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ — اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹیگا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہی وہ یہ ہی کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرلے اور اسکو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہوا تو جزیہ کا التزام ابھی باقی ہی اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہی کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اسواسطے کہ امان کا عہد بجاے ایمان کے ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہی اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا [illegible]

کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت ہے پس اس موذی کا قتل اولی ہے اور در المنتقی میں ہے یہ حکم اسوقت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نکیے اور اگر اُسنے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جائیگا۔ کما فی رد المحتار - اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرا دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھوں نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اسکو خبر پہونچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نکر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسنے جواب میں آپ کو بُرا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن ماردوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے - ورواہ البیہقی والصحیح - اور سبکی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اُسکے قتل کا فتوی دونگا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علما کا قول ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسنے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا ہو الحق واللہ تعالے اعلم - قال و لا ینقض العہد الا ان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علی موضع فیحاربوننا لانہم صاروا حربا علینا فیعری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وہو دفع شر الحراب - اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹیگا مگر آنکہ وہ دار الحرب میں جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہمسے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بیفائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو - واذا نقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد - اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں ملجانے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا -) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاویگا -

فصل - نصاری بنی تغلب کے بیان میں ف - یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں مشبہہ الیہا پیدا ہوئے ہیں

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لونگا پس شاید بعضے تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے انسے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو انکی مدد نہ دیں پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دوچند انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصاری بنی تغلب یوخذ من اموالہم ضعف ما یوخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر رض صالحہم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ۔ اور نصاریٰ بنی تغلب کے اموال میں سے اسکا دوچند لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں انسے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویوخذ من نسائہم ولا یوخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیہن دون الصبیان فکذا المضاعفۃ وقال زفر رح لا یوخذ من نسائہم ایضا وہو قول الشافعی رح لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر رض ہذہ جزیۃ فسموہا ما شئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والمرأۃ من اہل وجوب مثلہ علیہا والمصرف مصالح المسلمین لانہ مال بیت المال و ذلک لا یختص بالجزیۃ الا ترے انہ لا یراعی فیہ شرائطہا۔ اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دوچند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو دوچند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اسپر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسمیں جزیہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ہیں مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ ویوضع علی مولی التغلبی الخراج ای الجزیۃ وخراج الارض بمنزلۃ مولی القرشی وقال زفر رح یضاعف لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا ترے ان مولی الہاشمی یلحق بہ فی حق حرمۃ الصدقۃ ولنا ان ہذا تخفیف والمولی لا یلحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانیا بخلاف حرمۃ الصدقۃ لان الحرمات تثبت بالشبہات فالحق المولی بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تحرم علیہ الصدقۃ لان الغنی من اہلہا وانما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولی اما الہاشمی فلیس باہل لہذہ الصلۃ اصلا لانہ صین لشرفہ وکرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاہ۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اسپر جزیہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دوچند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دوچند لیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہے۔ ... مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دوچند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف مین اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہوگا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہی بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتون کا ثبوت شبہات سے ہوجاتا ہی تو حرمت کے باب مین ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا دیا گیا (اگر کہا جاے کہ تونگر کے آزاد کیے ہوے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ شبہہ موجود ہی تو جواب دیا کہ) تونگر کے مولی سے الزام نہین ہوسکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہین ہی اسواسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہی اگرچہ بالفعل تونگری اسکو مانع ہی اور تونگر کے آزاد کیے ہوے مین تونگری موجود نہین ہی اور ہاشمی مین صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہین ہی اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگون کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہی تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال وما جباہ الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اہداہ اہل الحرب الی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطی قضاۃ المسلمین وعمالہم وعلماءہم منہ ما یکفیہم ویدفع منہ ارزاق المقاتلۃ وذراریہم لانہ مال بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال وہو معد لمصالح المسلمین وہؤلاء عملتہم ونفقۃ الذراری علی الاباء فلو لم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے لیا ہی اسکو مسلمانون کی مصلحتون مین صرف کرے جیسے دار الاسلام کی سرحدات کو لشکرون سے مضبوط کرے اور دریاؤن و نہرون کے پل بناوے اور مسلمانون کے قاضیون و عاملون و علما کو انکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجون اور انکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ بیت المال کا مال ہی کیونکہ وہ مسلمانون کو بغیر قتال حاصل ہوا ہی اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہی کہ مسلمانون کی مصلحتون مین کام آوے اور یہ لوگ جنکا ذکر ہوا سب مسلمانون ہی کے واسطے کار کرتے ہین اور آل و اولاد کا نفقہ انکے باپ پر واجب ہوتا ہی پس اگر ان لوگون کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جاے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہونگے ف۔ اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہین۔ مصنف۔ ومن مات فی نصف السنۃ فلا شیء لہ من العطاء لانہ نوع صلۃ ولیس بدین ولہذا سمی عطاء فلا یملک قبل القبض ویسقط بالموت واہل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی واللہ اعلم۔ اور قاضی و علما وغیرہ مین سے جو شخص نصف سال مین (یا آخر سال مین ع۔) مر گیا تو عطا مین سے اسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہی اور قرض نہین ہی اسی واسطے اسکو عطا کہتے ہین تو قبضہ سے پہلے مالک نہین ہوتا ہی اور موت سے ساقط ہوجاتا ہی اور ہمارے زمانہ مین اہل عطا قاضی و مفتی و مدرس ہی واللہ تعالی اعلم ف۔ اور زمانہ سابق مین جس شخص کو اسلام مین کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطا مین سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا ع۔ اصلی کافرون کے احکام شروع کیے چنانچہ فرمایا۔

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدون کے احکام مین ہی۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبہۃ کشفت عنہ لانہ عساہ اعترتہ شبہۃ فتزاح وفیہ دفع شرہ باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوۃ بلغتہ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی شبہہ پیدا ہوگیا ہی تو وہ حل کردیا جاے کیونکہ شاید اسکو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہوگیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن
اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اسکو پہونچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام
فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل و
تاویل الاول انہ یستمہل فیمہل ثلثۃ ایام لانہا مدۃ ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفۃ رح
وابی یوسف رح انہ یستحب ان یوجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام
ان یوجلہ ثلثۃ ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبہۃ ظاہرا فلا بد من مدۃ
یمکنہ التامل فقدرناہ بالثلث ولنا قولہ تعالے فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامہال وکذا قولہ علیہ السلام
من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغتہ الدعوۃ فیقتل للحال من غیر استمہال وہذا لانہ لا یجوز تاخیر
الواجب لامر موہوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیۃ توبتہ ان یتبرأ عن الادیان
کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرأ عما انتقل الیہ کفاہ لحصول المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے
پھر اگر مسلمان ہوگیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا
غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت
دیجائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے روایت
ہے کہ اسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اسکو
تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا ظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو
اتنی مہلت ضرور ہے جسمیں غور کر سکے اور اسکی مقدار ہمنے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ
مالک والبیہقی) اور ہماری دلیل قول الٰہی عزوجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کردو حالانکہ اسمیں مہلت
دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اسکو قتل کردو۔
رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہوگیا جسکو دعوت اسلام پہونچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے
فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اسکا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب
میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مف۔) اور غلام وآزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے
یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہدان لا الٰہ الا اللہ واشہدان محمدا
رسول اللہ کہے اور تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری وبیزاری ظاہر کرے کیونکہ اسکا کوئی دین نہیں ہے اور
اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ قال
فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شیء علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہہنا ترک المستحب وانتفاء
الضمان لان الکفر مبیح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوۃ غیر واجب۔ اور اگر اسپر اسلام پیش کرنے سے پہلے
کسی نے اسکو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک
کیا اور ضمان اسواسطے نہیں ہے کہ اسکا کفر اسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہونچ جانے کے بعد
واجب نہیں ہے۔ واما المرتدۃ فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل مبیحۃ للقتل
من حیث انہ جنایۃ متغلظۃ فتناط بہا عقوبۃ متغلظۃ وردۃ المرأۃ تشارکہا فیہا فتشارکہ فی موجبہا ولنا
ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ تعجیلہا یخل بمعنی

الا ابتلاء وانما عدل عنہ دفعا لشر ناجز وہو الحراب ولا یتوجہ ذلک من النساء لعدم صلاحیۃ البنیۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کالاصلیۃ قال ولکن تحبس حتی تسلم لانہا امتنعت عن ایفاء حق اللہ تعالے بعد الاقرار فتجبر علی ایفائہ بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبرہا مولاہا اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولے لما فیہ من الجمع بین الحقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحمل علی الاسلام - اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہین کیجائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اُسکو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہی کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہی پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھہ لازم ہی اور عورت بھی مرتد ہونے مین اس جرم سخت مین شریک ہی تو اسکی سزا مین بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورتون کے قتل سے منع فرمایا - کما فی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزاؤن کے حق مین اصل یہ ہی کہ اُنکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہی پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتون کی ذات سے لڑائی کی امید نہین ہی کیونکہ اُنکی خلقت مین جنگ کی صلاحیت نہین ہی بخلاف مردون کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگئی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہین ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہوگی ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ مسلمان ہوجائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کرکے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہی تو قید کرکے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیجائیگی جیسے بندون کے حقوق مین ہوتا ہی اور جامع صغیر مین فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیجائیگی خواہ آزاد ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کریگا پس جبر کی تو وہی وجہ ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ اداے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہی اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالے کا حق دونون مجتمع ہوجائین اور یہ بھی روایت آئی ہی کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو - قال ویزول ملک المرتد عن اموالہ بردتہ زوالا مراعی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفۃ رح وعندہما لا یزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالی ان یقتل یبقی ملکہ کالمحکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقہور تحت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملکہ ومالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجی عودہ الیہ فتوقفنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کان لم یکن فی حق ہذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لحق بدار الحرب وحکم بلحاقہ استقر کفرہ فیعمل السبب عملہ وزال ملکہ - اور مرتد کی ملکیت اپنے مالون سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہوجاتی ہی مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہی یعنی اگر پھر مسلمان ہوگیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہین ہوتی ہی کیونکہ وہ مکلف محتاج ہی تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہی جیسے وہ شخص جسپر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنے تاوقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی کافر ہی جو ہمارے ہاتھہ مین مقہور گرفتار ہی تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہین ہوتا ہی یعنے بالفعل وہ حربی ہی اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہی پس یہ امر موجب ہی کہ اُسکی ملک و مالکیت زائل ہوگئی صرف اتنی بات ہی کہ مرتد پر جبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہی اور امید ہی کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمنے اسکے معاملہ مین توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہین پس اگر مسلمان ہوگیا تو یہ مرتد

ہو جانا زوال ملک کے حق مین کالعدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہین کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب مین پہونچا اور قاضی نے اُسکے پہونچ جانے کا حکم دیدیا تو اُسکا کفر جم گیا پس ارتداد اپنا عمل کریگا اور اُسکی ملک زائل ہو جائیگی۔ **قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وہذا عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور اگر مرتد کو مرگیا یا حالت ارتداد مین قتل کیا گیا تو جو کچھ اُسنے حالت اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کو ملیگا اور جو کچھ اُسنے مرتد ہونے کی حالت مین کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ **وقال ابو یوسف رح ومحمد رح کلاہما لورثتہ وقال الشافعی رح کلاہما فی لانہ مات کافرا والمسلم لا یرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیأ ولہما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃ رح انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب الفئ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃ رح ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدہا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثہا لانہا لا تقتل فلم یتعلق حقہ بمالہا بالردۃ بخلاف المرتد**۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونون اُسکے وارثون کی ہونگی اور شافعی (اور مالک واحمد) نے کہا کہ دونون کمائیان مال غنیمت ہین کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہین ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جسکے واسطے امان نہین ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُسکی دونون کمائیان بعد مرتد ہونے کے اُسکی ملکیت پر باقی ہین جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اُسکی موت کے بعد اُسکی ملک اُسکے وارثون کی طرف منتقل ہو گی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہو گی کیونکہ مرتد ہونا اُسکی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہین کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اُسوقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اسکا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت مین اُسکا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُسکا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اُسکے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اُسکے وارث بجاے اُسکے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنے وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اسکی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اُسوقت یہ عورت عدت مین ہو کیونکہ شوہر مرتد

فرار کرنے والا ہوجائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثون کی ہوگی
کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہین ہے تو کوئی ایسا سبب نہین پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہوجاوے بخلاف مرد
مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اسکا وارث ہوگا
بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسنے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
مریضہ نہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہوگا کیونکہ عورت قتل نہین کیجاتی ہے تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ
شوہر کا کوئی حق نہین متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہے پس اُسکے مال
سے وارثون کا حق متعلق ہوجاتا ہے۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات
اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعی رح
یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتدا باللحاق من اہل
الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت
الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبتت الاحکام
المتعلقۃ بہ وہی ما ذکرناہا کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمد رح لان اللحاق ہو السبب
والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رح وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت
بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا اور حاکم نے اُسکے لگجانے کا حکم دیدیا تو اُسکے مملوک
مدبر و ام ولد سب آزاد ہوگئے اور اُسپر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہوگئے اور جو کچھ اُسنے حالت
اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کی جانب منتقل ہوا (اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی
وارثون کی ہوگی۔ مف۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک مین بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب مین جانے
سے پہلے یہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب مین مل جانا گویا سفر مین غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام مین سفر
کے لیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیون سے مل کر مرتد ہوگیا اور اسلامی احکام کے حق مین حربی لوگ بمنزلہ مردہ
کے ہین کیونکہ اُنپر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ اُسکے
دار الحرب مین ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا
اور جب اُسکی موت متقرر ہوگئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہوگئے یعنی اُسکے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃ مرجانے مین ہوتا ہے پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب مین ملنے کے وقت
معتبر ہے کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب مین ملجانے
کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اُسکا
حربیون مین ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہوجائیگا (حتی کہ اُسکے حربیون مین ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی
وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب مین مل گئی تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام محمد کے نزدیک
وہی وارث معتبر ہونگے جو دار الحرب مین ملنے کے وقت موجود ہین اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
وہ وارث معتبر ہے۔ ویقضی الدیون التی لزمتہ فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام وما لزمتہ فی حال
ردتہ من الدیون یقضی مما اکتسبہ فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح
وعنہ انہ یبدأ بکسب الاسلام وان لم یف بذلک یقضی من کسب الردۃ وعنہ علی عکسہ وجہ الاول ان المستحق

بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلک الحالة لیکون الغرم بالغنم وجه الثانی ان کسب الاسلام ملکه حتی یخلفه الوارث فیه ومن شرط ہذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیه اما کسب الردة فلیس بملوک له لبطلان اہلیة الملک بالردة عنده فلا یقضی دینه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحینئذ یقضی منه کالذمی اذا مات ولا وارث له یکون ماله لجماعة المسلمین ولو کان علیه دین یقضی منه کذلک ہہنا وجه الثالث ان کسب الاسلام حق الورثة وکسب الردة خالص حقه فکان قضاء الدین منه اولی الا اذا تعذر بان لم یف به فحینئذ یقضی من کسب الاسلام تقدیما لحقه وقال ابو یوسف ومحمد رح تقضی دیونه من الکسبین لانہما جمیعا ملکه حتی یجری الارث فیہما واللہ اعلم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں وہ اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہی یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہی کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضون کو کافی نہو تو اُسکا ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہی) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہی یعنی پہلا ردت کی کمائی سے شروع کیا جاوے پھر اگر سب قرضہ ادا نہون تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہی) اور روایت اول کی وجہ یہ ہی کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہی وہ مختلف دو سببون سے مختلف ہی یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی قرضہ واجب الادا ہی اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہی پس دو مختلف سببون سے دو طرح کا قرضہ اُسپر واجب ہی اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونون مین سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام مین اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت مین مثلاً شراب اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونون کمائیان اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئین جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہو تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہی کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہی حتی کہ اس کمائی مین اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہی یعنی میراث پاتا ہی اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہی کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُسپر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہین ہی کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بوجہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے اُسکا قرضہ نہین دیا جاویگا مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اسوقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے ذمی اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہین ہی تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانون کے واسطے ہوتا ہی اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہی پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہی کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثون کا حق ہی اور ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہی تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو باین طور کہ یہ کمائی ادائے قرض کو کافی نہو تو ایسی صورت مین اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہی اور امام ابو یوسف و محمد (اور مالک و شافعی و احمد رح) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونون کمائیون سے ادا کیے جاوینگے کیونکہ دونون کمائیان اُسکی ملک ہین حتی کہ دونون مین میراث جاری ہوتی ہی واللہ تعالے اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وہبه او رہنه او تصرف فیه من امواله فی حال ردته فہو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وہذا عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوجہین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام

نافذ بالاتفاق کالاستیلاد والطلاق لانہ لایفتقر الی حقیقۃ الملک وتمام الولایۃ وباطل بالاتفاق کالنکاح والذبیحۃ لانہ یعتمد الملۃ ولا ملۃ لہ وموقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا تعتمد المساواۃ ولا مساواۃ بین المسلم والمرتد مالم یسلم ومختلف فی توقفہ وہو ما عددناہ لہما ان الصحۃ تعتمد الاہلیۃ والنفاذ یعتمد الملک ولاخفاء فی وجود الاہلیۃ لکونہ مخاطبا وکذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قررناہ من قبل ولہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستۃ اشہر من امرأۃ مسلمۃ یرثہ ولو مات ولدہ بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فتصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف رح تصح کما تصح من الصحیح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذ الشبہۃ تزاح فلا یقتل وصار کالمرتدۃ وعند محمد رح تصح کما تصح من المریض لان من انتحل الی نحلۃ لاسیما معرضا عما نشأ علیہ قلما یترکہ فیفضی الی القتل ظاہرا بخلاف المرتدۃ لانہا لاتقتل ولابی حنیفۃ رح انہ حربی مقہور تحت ایدینا علی ما قررناہ فی توقف الملک وتوقف التصرفات بناء علیہ وصار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فیؤخذ ویقہر وتتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ وکذا المرتد واستحقاقہ القتل لبطلان سبب العصمۃ فی الفصلین فاوجب خللا فی الاہلیۃ بخلاف الزانی وقاتل العمد لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ وبخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ ولہذا لاتقتل - اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف موقوف رہیگا یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو اُسکا ہر تصرف صحیح ہوگیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اُسکا تصرف باطل ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف رح و محمد رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اُسنے کیا وہ جائز ہے -

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہوگئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاد صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ سپرد کر دینا اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے ع -) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث ہونا - ف -) کیونکہ یہ تصرف باعتقاد ملت ہے اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہو جاوے مساوات نہیں ہے اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنے خرید و فروخت و عتق و رہن اور یونہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت - ف -) انہیں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اسمیں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہے اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اُسکے مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہوگئی ہوتی تو وارث نہوتا - ع -) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہیں لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنے اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آویگا اسلیے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہوگیا ہے وہ مٹا دیا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہوگیا جو قتل نہیں کیجاتی ہے اور امام محمد رح کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہونگے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنے اُسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس

اعتقاد پہ پیدا ہوا اور بڑھا ہو اُس سے پھر گیا تو ایسا شخص کہتر اُسکو چھوڑ تا ہی بس نیا ہر اسکا انجام یہ ہی کہ قتل ہوگا بخلاف
مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی ہی جو ہمارے قبضہ مین مقہور ہی چنانچہ
اُسکی ملک موقوف ہونے مین ہم اسکی تقریر کر چکے ہین (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے) اور تصرفات
موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہی اور یہ مرتد مانند اُس حربی کے ہوگیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک مین چلا آیا پس گرفتار
کرکے مقہور کیا گیا تو اُسکے تصرفات متوقف ہوتے ہین کیونکہ اسکی حالت مین بھی اتنا توقف ہی کہ شاید امام اُسپر احسان کرکے
اُسکو چھوڑ دے اور یہی حال اُس مرتد کا ہی یعنے جائز ہی کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہوگیا کیونکہ اُسکی عصمت
و احترام باطل ہوگیا ہی تو اُسکی اہلیت مین خلل پیدا ہوگیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عمدا قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد
مین صرف یہ استحقاق ہی کہ اُسکو جرم پر سزا دیجاے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہین ہی اسی واسطے وہ قتل
نہین کیجاتی ہی۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ
اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث
عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان
یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق مین دار الحرب مین مل جانے کا حکم ہوچکا اسکے بعد وہ مسلمان
ہوکر دار الاسلام مین لوٹ آیا تو اپنے مال مین سے اپنے وارثون کے پاس جسکو بعینہ پاوے اُسکو لے لے کیونکہ وارث اُسکا قائممقام اسی
وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہوگیا تھا اور جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجتمند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف
اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کردیا تو وہ ضامن نہوگا اور بخلاف اُسکے ام ولد و مدبرون کے کہ وے اب رقیق نہین بنائے
جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاءً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہی تو یہ حکم نہین توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے
اُسکے دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہ دیا ہو کہ یہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہی کیونکہ ہم سابق مین ذکر کرچکے
کہ اُسکا دار الحرب مین ملکر مردے کے حکم مین ہوجانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہی کہ جب قاضی حکم دیدے۔ واذا وطی المرتد جاریۃ
نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولدہ والولد حر
وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ
الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی
حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر
مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام مین اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے
زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اسکے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بیٹا
ہوگا و لیکن اسکا وارث نہین ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو یہ پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل
کیا جاوے یا دار الحرب مین ملجاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق مین بیان کرچکے۔ (یعنی استیلاد صحیح ہونا
کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہین ہی چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کرکے اُسکے نسب کا دعوی
کیا تو نسب ثابت ہوجائیگا۔ م ف۔) اور رہا میراث کا بیان یہ ہی کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا
کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کرکے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم مین ہوگیا اور ایک مرتد
دوسرے مرتد کا وارث نہین ہوتا ہی اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہوکر مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکی
ماں ہی از راہ دین کے بہتر ہی تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ واذا لحق المرتد بمالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو فيء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة
رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه وكان الوارث
مالكا قديما - اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے
اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لیکر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال
لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دیدیا جائیگا ان دونوں صورتوں کی
دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے گیا اُسمیں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت
میں جو مال واپس ہوکر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہوگیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں ملجانے کا
حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا ف اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان
ظاہر ہو تو اُسی کو دیا جاتا ہے - واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما
فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى ابطال الكتابة لنفوذها بدليل منفذ
فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع
العتق عنه - اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اُسکا ایک غلام ہے پس قاضی نے اُسکے بیٹے کے واسطے اس غلام
کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہوکر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال
کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہوکر آیا ہے اسواسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ
نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے پس ہمنے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام
تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت
یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اُسی کی ہوگی جسکی طرف سے عتق واقع ہوا - واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم
لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا
الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وعندهما
الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب في
الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني
فيئا عنده - اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے
نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اُس مال میں ہوگی جو اُسنے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اُسکی
تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں
اُٹھاویگی کیونکہ مددگاری نابود ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال میں ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دونوں کمائیاں اُسکا
مال ہیں کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونوں میں اُسکے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک
دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہے جو اُسنے حالت اسلام میں
کمایا کیونکہ اسی میں اُسکا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اُسنے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں
اُسکا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال
غنیمت ہو جاتی ہے ف یعنی اگر وہ مرا یا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے - واذا
قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات

من ذلك فعلى القاطع نصف الدية في ماله للورثة اما الاول فلان السراية حلت محلا غير معصوم فاهدرت
بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار اما المعتبر فقد يهدر بالابراء
فكذا بالردة واما الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضي بلحاقه لانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية
واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى فاذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الخلاف
الذي نبينه ان شاء الله تعالى - اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک پھر وہ
اسی زخم سے حالت ردت مین مرگیا یا دار الحرب مین چلا گیا تھا پھر مسلمان ہوکر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر
واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اُسکی آدھی دیت اُسکے وارثون کو دے پس اول صورت مین جبکہ حالت ردت مین مرا ہی تو
یہ حکم اسواسطے ہی کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس مین سرایت کرگیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل مین سرایت کرگیا جو محترم نہین
ہی تو اُسکا خون رائگان گیا یعنے اُسکا خونبہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم
سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہدر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے
سے معتبر نہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہوجاتا ہی باین طور کہ معاف کردیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
ہوجانے کے ہدر ہوجائیگا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب مین مل گیا یعنے اُسکے ملجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
واپس ہوکر اُسی زخم سے مرا تو خونبہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہی کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے مین زخم
سرایت نہین کرتا ہی اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہی تو پہلا جرم کا حکم اب نہین لوٹایا جائیگا یہ سبب
اُس صورت مین کہ دار الحرب مین مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہین دیا تو اسمین اختلاف ہی جسکو ہم
انشاء اللہ تعالے بیان کرتے ہین چنانچہ فرمایا - فان لم يلحق واسلم ثم مات فعليه الدية كاملة وهذا عند ابي
حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد وزفر رح في جميع ذلك نصف الدية لان اعتراض الردة
اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم ولهما ان الجناية وردت على
محل معصوم وتمت فيه فيجب ضمان النفس كما اذا لم تتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر بقيام العصمة في حال
بقاء الجناية وانما المعتبر قيامها في حال انعقاد السبب وفي حال ثبوت الحكم وحالة البقاء بمعزل من ذلك
كله وصار كقيام الملك في حال بقاء اليمين - اور مرتد کو ہنوز دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہین ہوا تھا کہ وہ مسلمان
ہوگیا پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابوحنیفہ وابویوسف رح کے
نزدیک ہی اور امام محمد وزفر رح نے کہا کہ ان سب صورتون مین ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان
مین مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنے زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رائگان گیا تو پھر مسلمان
ہوجانے سے ضمانت عود نہین کریگی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہوکر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہین کرتی ہی
امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہی کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جسوقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان مین ردت نہوتی تو خونبہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
ہوجاتا ہی تو ایسا قرار دیا جاتا ہی کہ گویا مرتد نہین ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ جرم کی حالت بقاء مین عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہین ہی
بلکہ عصمت اُسی وقت معتبر ہی جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہی اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے
دور ہی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ مین ملکیت قائم رہنے کا حال ہی - مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو

اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہی پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس گھر مین داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہی اُسمین ملکیت باقی ہونا معتبر نہین ہی اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان مین مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جسوقت مرا ہی اُسوقت بھی مسلمان تھا۔

واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بمالہ وابی ان یسلم فقتل فانہ یوفی مولاہ مکاتبتہ وما بقی فلورثتہ وہذا ظاہر علی اصلہما لان کسب الردۃ ملکہ اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفۃ رح فلان المکاتب انما یملک اکسابہ بالکتابۃ والکتابۃ لا تتوقف بالردۃ فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تصرفہ بالاقوی وہو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب مین مل گیا حالانکہ اُسنے مرتد ہونے کے زمانہ مین مال کمایا ہی پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسنے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اُسکے پاس ہی اُسمین سے اُسکے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثون کا ہی اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہی کیونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ملک ہی جبکہ وہ آزاد کے حکم مین ہی اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اسواسطے ہی کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہی اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہین ہوتی) تو اُسکی کمائی بھی موقوف نہوگی کیا نہین دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہوگا

ف۔ یعنی رقیت ایسی چیز ہی کہ اسکے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہین ہوتا اور اس معاملہ مین ارتداد اس سے کم ہی کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہین اور مکاتب نے جب اسقدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جاوے تو وہ گویا آزاد مرا۔

واذا ارتد الرجل وامرأتہ والعیاذ باللہ ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأۃ فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدہما ولد فظہر علیہم جمیعا فالولدان فیء لان المرتدۃ تسترق فیتبعہا ولدہا ویجبر الولد الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یجبر تبعا للجد واصلہ التبعیۃ فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جر الولاء والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونون مرتد ہو گئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونون دار الحرب مین مل گئے اور وہان عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام مین حاملہ ہو چکی تھی ع-) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونون مرتد اور دونون بچے گرفتار کیے گئے تو دونون بچے مال غنیمت ہین اسواسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیت مین بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہی) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہی وہ ظاہر الروایۃ مین مسلمان ہونے پر مجبور نہین کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس اختلاف کی اصل یہ ہی کہ مسلمان ہونے مین حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہی اور یہ چار مسئلون مین کا چوتھا مسئلہ ہی کہ ان سب مین دو روایتین ہین اور دوسرا مسئلہ صدقۃ فطر ہی اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہی ف۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ مین دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اُسکے باپ کے فقیر ہونے کے صدقۃ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الروایۃ مین نہین ادا کریگا اور تیسرے مسئلہ مین اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہی تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے موالی کی جانب کھینچ لاویگا

اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہو اور حسن کی روایت پردادا بھی داخل نہیں ہو اور ظاہر الروایۃ یہ داخل ہو۔ م ع۔ قال وارتداد الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف رح ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی رح اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل یعنے غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہو اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام ہو حتی کہ اگر اُسکے والدین کافر ہوں تو اُنکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہو اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہو اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہو ف۔ مین کہتا ہوں کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے مین اختلاف کو بہت کم گنجایش ہو اور اصل اس باب مین اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہو چنانچہ آیندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ لہما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلا ولانہ یلزمہ احکاما تشوبہا المضرۃ فلا یؤہل لہ ولنا فیہ ان علیا رض اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ اسلام لانے مین وہ اپنے والدین کا تابع ہو تو اُسکا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا یعنے یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا اسلام معتبر کرنے مین اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جنمین مضرت ہو تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہوگی یعنے مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے مین یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت مین اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسپر افتخار کیا ہو جو مشہور ہو ف۔ یہ افتخار بمقابلہ معاویۃ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل ہین تب آپ نے چند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہو کہ محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے بھائی وخسر ہین اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہین اور جعفر طیار میرے بھائی ہین اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہین دونون کا خون وگوشت میرے خون وگوشت سے ملا ہو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دونون نواسے میرے فرزند ہین لیس تم مین سے کون میری برابری کر سکتا ہو اور مین اسلام مین سب سے سابق ہون کہ مین بالغ نہین ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمر نے طویل قصہ روایت کیا جسمین مذکور ہو کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو مین نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہو تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہو محمد ابن عبد اللہ کہتا ہو کہ وہ پیغمبر ہو اور کسی نے اُسکی پیروی نہین کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابیطالب کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھکو تمنا رہی کہ کاش مین اُسوقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ مین عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جسوقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق مین ہو کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد مین ہو اور بعض روایات مین نو برس ہین اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہو پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ۶۳ تریسٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ۴۰ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اُسوقت آپ روے زمین پر تمام بنی آدم سے
افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپکی عمر شریف ترسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی
قریب پینسٹھ کے بیان کی پس ظاہرا اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے ترسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس
تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپکی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ ترسٹھ سال ہوا اور واضح
ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوا اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ
عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد
ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں
لہذا علما نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اسطرح کہ اہل خاندان میں سے
اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اسطرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر
ہیں اور لڑکوں میں علی ہیں اور موالی میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجملہ سب روایات متفق
ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام
صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ امام مالک نے موطا میں حضرت علی ابن الحسین سے
روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس
یہ صحت اسلام کی دلیل ہے ف - ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار
عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لا ترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقباویۃ
وہی من اجل المنافع وہو الحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرہا فلا یبالی بما یشوبہ - اور اس دلیل سے طفل کا
اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے
جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ ابدی سعادت
اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اسپر مبنی ہیں پس اگر میراث
وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اسکی پروا نہیں ہوگی ف - یہ تقریر تو اسکے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اسکا مرتد ہونا تو
وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا - ولہم فی الردۃ انہا مضرۃ محضۃ بخلاف
الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ ومحمد رح فیہا انہا موجودۃ
حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات
موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیہم وہذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصبیان لا تصح ردتہ
لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لا یعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہیں ہے
میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے (اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف
سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اسکی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے
کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلی منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل
ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد
کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اسکا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر رحم کر کے

اُسنے سزا مین اُٹھا دی گئی ہین اور یہ سب اختلاف ایسے طفل مین ہی جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُسکو نہین سمجھتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا صحیح نہین ہی کیونکہ اُسکا اقرار اسلام اُسکے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہین ہی اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہی جسکی سمجھ زائل ہو گئی ف یعنی اُسکا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہین صحیح ہی۔

باب البغاۃ

یہ باب باغیون کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہین جو امام حق پر ناحق خروج کرین اسکی توضیح یہ ہی کہ جب مسلمانون نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُسکے سایہ مین امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانون کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر امام نے اُنپر کچھ ظلم کیا ہی تو یہ باغی نہین ہین بلکہ امام پر واجب ہی کہ اپنا ظلم چھوڑکر اُنکے ساتھ انصاف کرے اور لوگون کو چاہیے کہ اُس گروہ کی اعانت نکرین اور امام کی بھی اعانت نکرین اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہین کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہی تو یہ لوگ باغی ہین اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُسپر واجب ہی کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہی جو کوئی اُسکو جگاوے اللہ تعالی اُسپر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہمکو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہین اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہین اور ہمارے زمانہ مین صرف قبلہ کا حکم ہی اور عادل و باغی ہم نہین پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہین م ع۔ واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبهتهم لان علیا رضه فعل کذلک باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرین ولعل الشر یندفع به فیبدا به۔ اگر مسلمانون مین سے کوئی قوم تغلب کرکے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہی کہ اُنکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسواسطے کہ شبہہ دور کرنا دونون مین سے آسان امر ہی اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جاوے تو پہلے یہی کرے ف اور حروراء ایک گاؤن ہی کوفہ کے قریب وہان خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے [illegible] کے ساتھ دو شخصون کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء مین جمع ہوئے تو مین نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید مین ان لوگون سے باتین کرون آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھپر اُنکی طرف سے خوف ہی مین نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہین ہی پس مین نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہانتک کہ اُن لوگون کے پاس پہونچا تو اُنھون نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہین مین نے کہا کہ مین تمھارے پاس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچازاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہون پس اُنمین سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس مین نے کہا کہ وہ کیا باتین ہین جنکا تمنے اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور آپکے چچازاد بھائی پر عیب نکالا ہی اُنکو میرے سامنے پیش کرو اُنھون نے کہا کہ تین باتین ہین اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی مین لوگون کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہی کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگون کے جورو بچے قید نہین کیے اور نہ اُنکا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کفار ہین تو ہمکو اُنکا مال و اُنکی جانین حلال ہین اور اگر وے مسلمان ہین تو پھر اُنکا قتل کرنا حرام ہی اور تیسری بات یہ ہی کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں پس ابن عباسؓ نے
اُنسے کہا کہ اگر میں تمکو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمھارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ پھر جائینگے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے
لاتقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالے یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنے احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالی
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما
من اہلہ وحکما من اہلہا یعنے شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو پس میں تمکو قسم دلاتا ہوں
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمھارے اس اعتراض سے نکل گیا اُنھوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے
کوفہ میں حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کرکے وہ امور
حلال سمجھ سکتے جو تمہاری باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمھاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب
بتلاؤ کہ میں تمھارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمھارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
ہم آپکو خانہ کعبہ سے نہ روکتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول اللہ
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہوگئے اب
بتلاؤ کہ میں تمھارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے اُنمیں سے دو ہزار پھر کر میرے
ساتھ آگئے اور باقی سب رہگئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم بسند صحیح
اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ یعنے اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
آخر تک ـ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالے نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے
بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالے نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہانتک
کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہانتک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع ہو لاوے ـ م ـ ولا
یبدأ بالقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہکذا ذکرہ القدوری
فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہرزادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسکروا واجتمعوا و
قال الشافعی رح لایجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لایجوز قتل المسلم الا دفعا وہم مسلمون بخلاف
الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان الحکم یدار علی الدلیل وہو الاجتماع والامتناع وہذا لانہ لو انتظر
الامام حقیقۃ قتالہم ربما لایمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرہم واذا بلغہ انہم یشترون السلاح
ویتاہبون للقتال ینبغی ان یاخذہم ویحبسہم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان
والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علے حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب
عند الغناء والقدرۃ ـ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نکرے یہانتک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کریں تو اُنسے یہانتک قتال کرے کہ اُنکی جماعت متفرق ہو جاوے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی

مختصر میں ذکر کیا ہی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھیں تو اُنسے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ جبتک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نکرین تب تک اُنسے قتال نہین جائز ہی کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہی کہ دفع کرنا مقصود ہوا اور باغی لوگ بھی مسلمان ہین برخلاف کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم کا مدار دلیل پر ہی اور دلیل یہ ہی کہ وہ لوگ مجتمع ہوے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہین یعنی اُنسے قتال جائز ہوگیا اسواسطے کہ اگر امام اُنکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہوگا یعنے جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو اُنکی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُنکے قتال کی دلیل پر ہی اور جب امام کو یہ خبر پہونچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہین تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کرکے قیدخانہ مین ڈالے یہانتک کہ وے لوگ اس بات سے بالکل باز آوین اور توبہ کرین اور یہ اسواسطے ہی کہ جہانتک ممکن ہی شر دور کیا جاوے اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہی کہ جب مسلمانون مین فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرلے یہ اُس حالت پر محمول ہی کہ کوئی امام نہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو جہانتک دسترس و قدرت ہی اُسکی اعانت واجب ہی ف کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتے تفئ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہی یہانتک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت مین حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہی کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہین اگرچہ گنہگار رہین۔ فان کانت لہم فئۃ اجہز علی جریحہم واتبع مولیہم دفعا لشرہم کیلا یلتحقوا بہم وان لم یکن لہم فئۃ لم یجہز علی جریحہم ولم یتبع مولیہم لاندفاع الشر دونہ وقال الشافعی رح لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلہم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ۔ پھر اگر ان باغیون کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ مین مجروح ہین اُنکو مقتول کردینا چاہیئے اور بھاگنے والون کا پیچھا کیا جاوے تاکہ اُنکا شر دور رہو ایسا نہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے ملجاوین اور اگر اُنکی کوئی مددگار جماعت نہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوونکا پیچھا کیا جاوے کیونکہ بدون اسکے شر دور ہوگیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونون صورتون مین نہین جائز ہی کیونکہ جب اُنھون نے قتال چھوڑ دیا تو انکا قتل کرنا دفع شر نہین رہا اور جواب اسکا وہی ہی جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہی اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہین ہی ف اور درصورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤنکا اُنسے ملنا دلیل قتال ہی کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہین اسی واسطے مجروح کو قتل کردیتے ہین کہ اچھا ہوکر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولا یسبی لہم ذریۃ ولا یقسم لہم مال لقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یؤخذ مال وہو القدوۃ فی ہذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لہم فئۃ۔ اور باغیون کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافرون کے مملوک نہین بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہی کہ باغیون کے قتال مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہین یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہمپر واجب ہی اور قیدی کے حق مین جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ باغیون کے واسطے کوئی جماعت نہو ف ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر اُنکے ساتھیون نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اُسنے پکارا

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرلے اور جو ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے اور آپ نے باغیون کے اسباب مین سے کچھ نہین لیا وہکذا رواہ عبد الرزاق۔ اور یہی بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیون کے ہتھیار و گھوڑے لشکر مین بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات مین محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے کا پیچھا مت کرو اور باغیون کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر مین بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے پاس ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہون وہ تمھارے ہین اور کوئی عورت تمھارے واسطے نہین ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے لیس آپ سے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المومنین اُنکے خون ہمکو حلال ہین اور اُنکی عورتین ہمکو نہین حلال ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتین لاؤ اور ام المومنین عائشہ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب مین سردار ہین لیس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھون نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالے سے استغفار کرتے ہین۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیون کے بارے مین یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ اُنکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہان رجوع کرکے پناہ لیتے۔ فان کانت لہم فئۃ قتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا و لانہم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیون کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کردے اور اگر چاہے اُسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہیگا اور اسلیے کہ یہ لوگ مسلمان ہین اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلوا بسلاحہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رح لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیا رض قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اولے والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلے۔ اور مضائقہ نہین ہے کہ باغیون کے ہتھیار لیکر اُنکے ذریعہ سے قتال کرین بشرطیکہ مسلمانون کو ان ہتھیارون کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہین جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹون مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اُسکی رضامندی کے اس سے نفع اُٹھانا نہین جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ مین ہتھیارون کو اپنے اہل لشکر مین تقسیم کردیا (اور سواری کے جانورون کو بھی تقسیم کردیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ۔ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور اُنکو مالک کردینے کے واسطے نہین تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال مین جائز ہے تو باغیون کے مال مین بدرجہ اولے جائز ہے اور اسمین بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر

لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہی ف ـ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیون سے یہ ہتھیار سوا لے
لیے تاکہ عام مسلمانون سے انکا ضرر دور ہو جاوے ف ـ بلکہ ان ہتھیارون سے باغی لوگ قتال کرکے گنہگار ہوتے تو انکے
ہتھیار لے لینے کا ضرر انکو کمتر پہونچا اور گناہ کا ضرر عظیم اُنسے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہی کہ اگر باغی لوگ درحقیقت
باغی نہون بلکہ کسی دلیل و شبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہون تو اُنکے ہتھیار لے لینا بھی جائز ہی کیونکہ اُنکا شبہہ
علم و تحقیق سے لیکن تحقیق کے خلاف ہی تو درحقیقت اُنکا قتال بیفائدہ ہی ـ م ـ ویحبس الامام اموالہم ولا یردہا
علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیردہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بینا و اما الحبس فلدفع شرہم بکسر شوکتہم
ولہذا یحبسہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر و اما الرد
بعد التوبۃ فلانہ فاتت الضرورۃ ولا استغنام فیہا ـ اور باغیون کے مالون کو امام روک رکھے اور باغیون کو واپس
نہ دے اور نہ اپنے لشکریون مین تقسیم کرے یہانتک کہ جب باغی توبہ کرین تو انکو واپس دے پس لشکریون مین تقسیم
نکرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانون کا مال ہی اور رہا اسکو روک
رکھنا تو باغیون کی بدی دور کرنے کے واسطے ہی تاکہ انکی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیون کو نہ دے اگرچہ
امام کو اُسکی ضرورت نہو مگر وہ سواری کے جانورون کو فروخت کرے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا بہتر ہے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا
مناسب اور آسان ہی اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا سو اسواسطے ہی کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت
نہین ہین ـ قال و ما جباہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا
لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمہم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی
مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اہلہ فیما بینہم وبین اللہ تعالی ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل
الی مستحقہ قال العبد الضعیف قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان
کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بینا فی الزکوٰۃ وفی المستقبل یاخذہ
الامام لانہ یحمیہم فیہ لظہور ولایتہ ـ اور باغی لوگون نے جن ملکون پر قابض ہوکر وہان کا خراج و عشر جو کچھ وصول کرلیا
بعد فتح کے امام اُسکو دوبارہ نہین لیگا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہی یعنی انکی حمایت کرے تو اُنسے خراج
و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہین کی پھر باغیون نے اس مال کو جہان صرف کرنا چاہیے وہان صرف
کیا تو جن لوگون سے لیا گیا انکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا اور اگر باغیون نے اسکو اپنے موقع پر نہین صرف
کیا تو جن لوگون نے دیا ہی انپر از راہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالی یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اُسکے مستحقین کو
ادا کرین کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہین پہونچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہین کہ خراج کے بارہ مین
خراج دینے والون پر دوبارہ دینا لازم نہین ہی کیونکہ خراج جہان صرف کیا جاتا ہی وہ لڑنے والے سپاہیون کو
دیا جاتا ہی تو باغی لوگ بھی مستحق ہین کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہین تو خراج کے مصرف ہوے اگرچہ تونگر
ہون اور عشر کی صورت مین اگر باغی لوگ فقیر ہون تو بھی یہی حکم ہی کہ اعادہ لازم نہین ہی کیونکہ عشر فقیرون کا حق ہی اور
ہم اسکو باب الزکوٰۃ مین بیان کر چکے ہین پھر آئندہ سال مین امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ مین وہ انکی حمایت
کریگا کیونکہ اُسکی حکومت ظاہر ہو گئی ـ ومن قتل رجلا وہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہ شیء لانہ
لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب ـ اور اگر باغیون کے لشکر مین سے
ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام انپر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہین ہی کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُنپر نہین تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہین ہوا جیسے دار الحرب مین
قتل واقع ہونے کا حکم ہی ف یعنی دار الحرب مین دو شخص مسلمان مین سے ایک نے دوسرے کو مارڈالا پھر قاتل
دار الاسلام مین آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہین لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اہل المصر رجلا
من اہل المصر عمدا ثم ظہر علی المصر فانہ یقتص منہ وتاویلہ اذا لم یجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک
وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک
شخص نے شہری شخص کو عمداً مارڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام
نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ اس شہر پر باغیون کے احکام جاری نہین ہوے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی
وہان سے اُکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہان سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا ف
پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیون کا تسلط پورا نہین ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اہل العدل
باغیا فانہ یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الآن علی حق ورثہ وان قال قتلتہ
وانا اعلم انی علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یرث الباغی
فی الوجہین وہو قول الشافعی رح واصلہ ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او مالہ لایضمن ولا
یاثم لانہ مامور بقتالہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لایجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی رح
فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما
او قتل نفسا معصومۃ فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعۃ ولنا اجماع الصحابۃ رض ورواہ الزہری رح
ولانہ اتلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ ملحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ
اہل الحرب وتاویلہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحۃ عن
تاویل ولا الزام لعدم الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام
اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لامنعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق
فلا یمنع الارث ولابی یوسف رح فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع
والحاجۃ ہہنا الی استحقاق الارث فلا یکون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی
دفع الحرمان ایضا اذ القرابۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقاءہ علی دیانتہ فاذا
قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عادل مین سے ایک شخص نے اپنے مورث
باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اسمین دو صورتین ہین ایک
یہ کہ باغی نے کہا کہ مین اسوقت بھی حق پر تھا اور مین اب بھی حق پر ہون تو اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ
اُسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ مین باطل پر ہون تو اُسکا وارث نہین ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی
اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دونو صورتون مین وارث نہین ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہی اور اس اختلاف
کی اصل یہ ہی کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہین ہوگا اور گنہگار بھی نہین ہوگا کیونکہ اُسکو
باغیون کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہی تاکہ باغیون کا فتنہ دفع ہوا اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک
ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول مین کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول
مالک ہی) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اُسنے حالت ارتداد مین کوئی جان یا مال تلف کیا ہو تو اُسپر

ایسا ہی اختلاف ہی (اور اگر باغی کو منعت وقوت حاصل نہو اور اس حالت مین اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو
بالاتفاق ضمان واجب ہی) پس شافعی کی دلیل یہ ہی کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُسپر ضمان واجب
ہی جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے مین واجب ہوتی ہی اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی جسکو امام زہری
نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہی کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے
نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہی اور خوارج مین جا کر مل گئی اور وہان اُسنے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی
تو اسکا کیا حکم ہی پس زہری رح نے جواب مین لکھا کہ خوارج کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ
اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر مین حاضر تھے پس ان سب کی راے
اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُسپر حد نہین ہی اور اگر کسی
نفس کو قتل کر تا بتاویل قرآنی حلال سمجھکر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہین ہی اور اگر خارجیون کے پاس کسی مسلمان کا مال
بعینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم مین یہ بات ہی کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو
اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگا دے تو اُسکو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن
الزہری۔ ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ
ملجاتی ہی یعنی ضمان دور ہونے مین تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہی بشرطیکہ تاویل فاسد والون کو قوت منعت
حاصل ہو جیسے حربی کا فرون اور اُنکی تاویل مین جو منعت قوت کے ساتھ ہو یہی حکم ہی (یعنے اگر حربیون نے لڑائی مین
مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہوگئے تو اُنپر قصاص یا ضمان نہین ہی) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ احکام مین
الزام یا التزام ضرور ہی یعنے حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہین کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل
اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہی اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہین پایا جاتا ہی کیونکہ امام کی ولایت
اُسپر نہین ہی کیونکہ اُنکو دفیعہ کی قوت حاصل ہی اور جبتک کہ اُنکو دفیعہ کی قوت حاصل نہ تھی اُسوقت تک امام کی ولایت
باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہی یعنی اپنے
اعتقاد مین وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہی برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہی کیونکہ حق شرع
مین منعت کا کچھ اعتبار نہین جب یہ اصل ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہین کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہی
تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال مین محروم ہی اس
دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے مین ہی اور یہان حاجت استحقاق ارث کی ہی تو ارث کے
بارہ مین تاویل فاسد کا اعتبار نہوگا یعنے باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہین کہ
یہان محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہی اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہی تو محرومی دور ہونے مین بھی تاویل فاسد
معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہی کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنے کہے کہ مین اُسوقت حق پر تھا لہذا
اگر اُسنے کہا کہ مین باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہین پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے
بھی محروم ہو جائیگا ف۔ خلاصہ یہ ہی کہ باغی نے جسوقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی
درحقیقت اُسکے فاسد تھے ہی لیکن اس بناء پر جو اُسنے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل معتبر
ہوگی کیونکہ جیسا کافر لڑائی کے مسلمان ہو جائین تو اُنپر قصاص نہین ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد مین مشرک کو حق
جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہی اس بارہ

میں بدرجۂ اولٰے معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اُسنے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہی تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اسکا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اسکی میراث سے محروم نہوگا کیونکہ اللہ تعالےٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اُسنے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی باعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہی لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہی یہی حق ہی تو وہ محروم نہوگا اور اگر اب کہتا ہی کہ میں اُسوقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہی کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الاترے انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ہذا الخمر مع العنب - واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُنکے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہی کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہی اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جسکو خوارج میں سے نہ پہچانتا ہو اُسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہی اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہی اُسکا بیچنا مکروہ نہیں ہی یعنے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہی اور اسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہی جس سے طنبورہ بنتا ہی اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہی ف یعنی شراب بیچنا حرام ہی حالانکہ انگور بیچنا جائز ہی

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہی - یعنے آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہوا ور یہ دریافت نہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہی اللقیط سمی بہ باعتبار مآلہ لما انہ یلقط والالتقاط مندوب الیہ لما فیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب - لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ وہاں سے اُٹھا لیا جاتا ہی یعنے لقیط کے معنی لغت میں اُٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھا لینا مستحب ہی کیونکہ اسمیں اُسکی پرورش ہی اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضایع ہو جائیگا تو اُسپر اُٹھانا واجب ہی - قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما ہو الحریۃ وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب - لقیط آزاد ہوتا ہی کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہی اور یونہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہی اور اسواسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہی ف یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انھیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنے جو شخص اُٹھا لایا ہی وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُسکے ساتھ مال نہو تو فرمایا - والنفقۃ فی بیت المال ہو المروی عن عمر وعلی رضہ ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال لہ ولا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال لہ ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالضمان ولہذا کانت جنایتہ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولایۃ الا ان یامرہ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولایۃ - اور اُسکا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے مروی ہی (چنانچہ مالک نے موطا میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں روایت کیا - ت -)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہی جو کمائی سے عاجز ہی اور اُسکا مال نہین اور نہ قرابت ہی تو ایسے لنجے کے مشابہ ہوگیا
جسکا کچھ مال نہو یعنے جیسے لنجے کا نفقہ بیت المال مین ہوتا ہی اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال مین ہوگا اور اس دلیل
سے کہ لقیط کی میراث بیت المال مین داخل ہوتی ہی حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچہ اُٹھاوے اسی واسطے لقیط اگر
کوئی جرم کرتا ہی تو بیت المال اسکا خرچہ اُٹھاتا ہی اور ملتقط جو کچھ اُسکی پرورش مین خرچ کرے وہ احسان ہی کیونکہ ملتقط کو
اُسپر کوئی ولایت نہین ہی لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ تو اُسپر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہی ف اور اگر قاضی نے یہ نہین کہا کہ تیرا
خرچہ اُسپر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اُسپر قرضہ نہین ہوگا یہی اصح ہی۔ سف۔ قال فان التقطہ رجل
لم یکن لغیرہ ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ لسبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اُٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار
نہین ہی کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہونچ گیا ہی۔ فان ادعی
مدعی انہ ابنہ فالقول قولہ معناہ اذا لم یدع الملتقط نسبہ وہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یتضمن
ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح
فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح
انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو اُسی کا قول
قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہین کہ ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی نہین کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب
ثابت ہوجائیگا اور یہ استحسان ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہو کیونکہ اُسکا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہی
اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق مین ایسے امر کا اقرار ہی جو اُسکو نافع ہی کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہی اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہی کہ مدعی کا دعوی صرف اُس بچے کے نسب
ثابت ہونے مین صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے مین معتبر نہوگا اور دوسرا قول یہ ہی کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر
ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہوجائیگا اور اگر ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاسًا و استحسانًا صحیح ہی لیکن اصح یہ ہی
کہ قیاسًا نہین صحیح ہی اور استحسانًا صحیح ہی چنانچہ مبسوط مین مصرح ہی۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ
فی جسدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابنہما
لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدہما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا اقام
الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملتقط کے سوا دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون مین سے ایک نے
لقیط کے بدن مین کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہی کیونکہ یہ علامت اُسکے
کلام کے موافق ہی اور اگر کسی نے کوئی علامت نہین بیان کی تو لقیط ان دونون کا پسر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعوی کرنے مین
دونون ایک ساتھ برابر ہین اور اگر دونون مین سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت
مین ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کیے تو دوسرا
مقدم ہوجائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقوی دلیل ہی۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من
قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وہذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وہو
نافع للصغیر و ابطال الاسلام الثابت بالدار وہو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ۔ اگر یہ لقیط
مسلمانون کے شہرون مین سے کسی شہر مین یا مسلمانون کے گانون مین سے کسی گانون مین پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا

کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے
دعوی مین دو باتین ہین ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام نشانا جو بذریعہ دارالاسلام
کے اسکو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ مین صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے
مین صحیح نہوا جو اسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا و
ہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی
مکان المسلمین اختلفت الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقہ وفی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواجد وہو روایۃ ابن سماعۃ عن محمد رح لقوۃ الید الا تری ان تبعیۃ الابوین
فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافرا وفی بعض نسخہ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور
اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گاؤن یا انکے گرجا یا انکے کنیسہ مین پایا گیا تو وہ ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو بلا خلاف
یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جسنے اسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانون کی کسی جگہ پایا تو ان دونون صورتون مین روایات مختلف ہین چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت
مین پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنے اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانون کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت مین بعض نسخون مین پانے والے کا اعتبار
ہے یعنے اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسنے مسلمانون کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان
ہے اگرچہ اسنے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہین
دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو دار کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین مین سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخون مین بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا ہے
یعنے خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہرحال مسلمان ہوگا کیونکہ اسکے حق مین یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط
عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہرا الا ان یقیم البینۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اسکا
قول قبول نہین ہوگا کیونکہ ظاہر مین یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہونگے۔
فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانہ ینفعہ وکان حرا لان المملوک قد تلد لہ الحرۃ فلا تبطل الحریۃ
الظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائیگا
کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاویگا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو
لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من
الذمی ترجیحا لما ہو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے مین اگر غلام و آزاد جمع ہون تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنے آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعوی رد کردیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق مین
جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان
مشدودا علی دابۃ وہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ
صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ للقیط ظاہرا۔ اگر لقیط کے ساتھ مین لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جسپر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال
ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کردے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک وحافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہو اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ ظاہر وہ لقیط کا مال ہی۔ وله ولاية الانفاق وشراء ما لا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہی کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہوا سکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہی۔ ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة۔ اور ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہی کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت وملکیت وسلطنت ہی یہاں نا پید ہی ف۔ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہی۔ قال ولا تصرفه في مال اللقيط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك تتحقق بالراي الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہی اور یہ اسوجہ سے ہی کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہی کہ مال کی بڑھاور ہو اور مال کی بڑھاور کرنا دو باتوں سے ہوتا ہی ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہی ف۔ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہی لیکن رائے ناقص ہی اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہی لیکن شفقت وافر نہیں ہی لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہی کیونکہ یہ محض نفع ہی اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہی بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہی۔ قال ويسلمه في صناعة لانه من باب التثقيف وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہی کہ لقیط کو کوئی پیشہ وہنر سکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اسکی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہی۔ قال ويواجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري رح في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يواجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع اليه بالتثقيف ووجه الثاني انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما نذكره في الكراهية ان شاء الله تعالى۔ اور ملتقط کو اختیار ہی کہ لقیط کو اجارہ پر دیدے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہی کہ ملتقط کو جائز نہیں ہی کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہی اور یہی قول اصح ہی اور روایت قدوری کی وجہ یہ ہی کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہی اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہی کہ ملتقط کو اسکے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہی تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنے جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہی بر خلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہی کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کرینگے۔

کتاب اللقطۃ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہی۔ لقطہ وہ مال ہی جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔ قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه ماذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه

يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال الاخذ اخذته
للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر
شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه و
هو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف
عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه
اسم جنس - جس شخص نے مال لقطہ اُٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہی بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کرلیے ہوں کہ مین اسکو
اسواسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اسکے مالک کو واپس کردوں کیونکہ ایسے طور پر اُٹھا لینے کی شرعًا اجازت ہی
(کیونکہ حدیث مین ہی کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کرلے - رواہ اسحاق - ع م) بلکہ عامہ علما کے نزدیک چھوڑنے
سے اُٹھا لینا بہتر ہی بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضایع ہوجانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہی - (جیسے مثلًا بکری ہو جسکی
نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھاجائیگا) اور جب یہ حال ہی تو وہ اُٹھانے والے کے ذمہ ضمانت نہوگا - (حتی کہ اگر ضایع ہوجاوے
تو ضامن نہین ہی) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہونچانے کے لیے اُٹھایا تھا تو بھی
امانت ہی کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق مین حجت ہی تو گواہی کے مانند ہوگیا اور اگر ملتقط نے
اقرار کیا کہ مین نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر کا مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی
اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اُٹھاتے وقت گواہ نہین کیے پھر کہا کہ مین نے مالک کے واسطے اُٹھایا تھا اور
مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اسی کا قول قبول
ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہی کیونکہ اُسنے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی واحمد ہی)
اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعوی کیا جس سے وہ
تاوان سے بری ہو یعنے مین نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اسمین شک پیدا ہوگیا تو اُسکے اقرار سے جو
تاوان اُسپر یقینی ہوگیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت
اسکی معارض موجود ہی یعنے بظاہر جو شخص کام کرتا ہی وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہی اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے
مین اسقدر کافی ہی کہ اُسنے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہی تو اُسکو میری طرف راستہ بتلا دینا
اور یہی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہی خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہی - ف - ملتقط کو چاہیے کہ اُسکی
شناخت کرادے - قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها
حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره
محمد رح في الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رح لقوله عليه
السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت
مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق
استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون
العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راي المبتلى به وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير
ليس بلازم ويفوض الى راي الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم
يتصدق به وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى عرفه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغي ان يعرفها في الموضع

الذی اصابہا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الے صاحبہا وان کانت شیأ یعلم ان صاحبہا لا یطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ مبقی علے ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لا یصح۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اُسکی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اُسکی شناخت کراوے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الروایۃ مین قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے ع) اور یہ جو کہا کہ چند روز اُسکی شناخت کراوے تو معنی یہ ہین کہ جسقدر امام کی رائے ہو اُتنے دن تک شناخت کراوے اور امام محمد نے مبسوط مین ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لقطہ اُٹھاوے تو اُسکو ایک سال شناخت کراوے۔ رواہ اسحاق۔ اور اسمین قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہین اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ مین وارد ہوا ہے جو سو دینار یعنی ہزار درم کا تھا اور ہمنے دس درم و اُس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی مین اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے ولیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق مین دس درم یعنے ہزار درم نہین ہوتے ہین لیس احتیاطاً ہمنے دس درم مین بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی مین نہین ہے تو اُسکے شناخت کا اندازہ ہمنے اُٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتون مین کوئی مقدار لازمی نہین ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اُسکا مالک تلاش نہین کریگا پھر اُسکو صدقہ کردے اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہین رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اُسکی شناخت کراوے پھر جب اُسکے بگڑجانے کا خوف ہو تو اُسکو صدقہ کردے اور چاہیے کہ اُسکی شناخت اُس جگہ پکارے جہان پائی ہے اور ایسی جگہون مین جہان لوگون لوگون کا مجمع ہوتا ہے (جیسے بازارین ومسجدون کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے مین اُسکے مالک کو پہونچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہین کریگا جیسے چھوارے کی گٹھلیان وانار کے چھلکے تو انکا پھینک دینا مباح کرلینے کے معنون مین ہے حتی کہ بغیر شناخت کیے اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہیگی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کردینا صحیح نہین ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بہا ایصالا للحق الے المستحق وہو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اُسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اُسکو صدقہ کردے تاکہ مستحق کو اُسکا حق پہونچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خواہ اسطرح کہ بعینہ لقطہ دیدے جبکہ اُسکا مالک ملجاوے یا اُسکا عوض یعنی ثواب پہونچاوے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اُسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک آجاوے۔ قال فان جاء صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بہا فہو بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابہا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ والملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع وہذا لا ینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ وان شاء ضمن المسکین اذا ہلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت مین آیا کہ ملتقط اُسکو صدقہ کرچکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اُسکا ثواب

لیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہو اگرچہ مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اُسکی اجازت سے پہلے ثابت ہوگئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہی اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اُسکی اجازت کے اُسکا مال فقیر کو دیدیا گو شرع کی جانب سے مباح ہوکر ایسا کیا ہو اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہی جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہی مگر اس شرط سے کہ مالک کو اُسکا تاوان دیدے اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہی کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہوگیا ہو کیونکہ فقیر نے اُسکے مال پر بغیر اُسکی اجازت کے اُسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اُسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاۃ والبقر والبعیر وقال مالک والشافعی رح اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ہذا الخلاف الفرس لہما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمۃ والاباحۃ مخافۃ الضیاع واذا کان معہا ما یدفع عن نفسہا یقل الضیاع ولکنہ یتوہم فیقضی بالکراہۃ والندب الی الترک ولنا انہا لقطۃ یتوہم ضیاعہا فیستحب اخذہا وتعریفہا صیانۃ لاموال الناس کما فی الشاۃ۔ بکری اور گاے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑلینا جائز ہی اور مالک وشافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ اور گاے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہی۔ (اور یہی قول احمد ہی) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہی اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہی کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہی اور مباح ہونا صرف اُسکے ضایع ہونے کے خوف سے ہی اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرسکے (جیسے گاے و اونٹ میں ہی) تو ضایع ہونے کا خوف کم ہی لیکن وہم باقی ہی تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہی اور چھوڑنا اچھا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اونٹ اور گاے بھی ایک لقطہ ہی جسکے ضایع ہونے کا خوف ہی تو اُسکا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہی ف۔ ولیکن حدیث زید ابن خالد میں ہی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کرا پھر اُسنے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہی تو فرمایا کہ اُسکو پکڑلے وہ تیری ہی یا تیرے بھائی کی ہی یعنی اصلی مالک کی ہی یا بھیڑیے کی ہی اب پھر اُسنے پوچھا کہ یا رسول اللہ بھٹکے ہوے اونٹ کا کیا حکم ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم غصہ ہوگئے یہانتک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے اور فرمایا کہ تیرا اُس سے کیا تعلق ہی کہ اُسکے ساتھ اُسکا حذاء وسقاء خود موجود ہی یہانتک کہ اُسکا مالک اُسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہی کہ یہ حکم آپنے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا لیکن جب خوف ہو تو اُسکا پکڑلینا اولی ہی۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک وان انفق بامرہ کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما نبین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اُسکی ولایت قاصر ہی اور اگر قاضی کے حکم سے اُسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اُسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہی اور غائب کی بھلائی کبھی اُسکے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہی چنانچہ ہم اُسکو بیان کرینگے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ اجرہا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الآبق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جاے تو وہ اُسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے مین مالک کا مال عین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اسکے کہ مالک پر قرضہ پڑھے اور بھاگے ہوئے غلام کے حق مین بھی قاضی ایسا ہی کریگا ف یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر مین اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکی نفقہ دے تو یہ احسان ہے یعنے مالک پر یہ قرضہ لازم نہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہے جو مزدوری مین قبول کیا جاتا ہو تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت مین بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو گھیر لیگا تو اُسکو فروخت کرکے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے ف یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ عینہ باقی نہین رہ سکتی ہے اور ہر اُسوقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستاصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رضی فی الاصل شرط اقامۃ البینۃ وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذہ الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہے اور ایسا کرنے مین دونون کے حق مین بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جسقدر اُسکی رائے مین آوے ملتقط کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھا لیگا تو مدت دراز تک نفقہ دینے مین کوئی بہتری کی نظر نہین ہے اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط مین شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُسوقت دیگا کہ ملتقط گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ مین غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت مین قاضی نفقہ دینے کا حکم نہین کریگا بلکہ صرف امانت کی صورت مین یہ حکم کریگا تو گواہی ضرور رہی تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اسواسطے نہین ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو (جسمین مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہین ہین تو قاضی اُسکو کہیگا کہ اگر تو اپنے قول مین سچا ہے تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہین واپس لیگا اور کتاب مین جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول مین اشارہ ہے کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جبھی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کردی ہو اور یہی روایت اصح ہے ف اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہین لے سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقۃ لانہ حیی بنفقتہ فصار کانہ استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک

راد الآبق فان له الحبس لاستیفاء الجعل لما ذکرنا ثم لا یسقط دین النفقة بهلاکه فی ید الملتقط قبل الحبس ویسقط اذا هلك بعد الحبس لانه یصیر بالحبس شبیه الرهن۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اسکو دینے سے روکے یہانتک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اُسکے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا لقطہ نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس مبیع کے مشابہ ہوگیا (یعنے گویا لقطہ بقدر نفقہ کے مبیع ہے) اور اس سے بہت قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اُسکو بھی غلام کو روک لینے کا اختیار ہے تاکہ اپنا جعل حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہے جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ میں مال لقطہ تلف ہوگیا تو اُسکا قرضہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہوجائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہوگیا ہے اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعی یجب التعریف فی لقطة الحرم الی ان یجیء صاحبها لقوله علیه السلام فی الحرم ولا یحل لقطتها الا لمنشد ولنا قوله علیه السلام اعرف عفاصها ووکاءها ثم عرفها سنة من غیر فصل ولانها لقطة وفی التصدق بعد مدة التعریف ابقاء ملك المالك من وجه فیملکه کما فی سائرها وتاویل ما روی انه لا یحل الالتقاط الا للتعریف والتخصیص بالحرم لبیان انه لا یسقط التعریف فیه لمکان انه للغرباء ظاهرا اور حرم مکہ کا لقطہ اور اُسکے باہر کا لقطہ دونوں یکسان ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ کی شناخت کرانا یہانتک واجب ہے کہ اُسکا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لقطہ نہیں حلال ہے مگر اُس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کی شناخت کرادے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اُٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا ظرف اور اسکی بندش محفوظ کر لے پھر اسکو ایک سال تک پکار دے۔ رواہ الستۃ۔ حالانکہ کوئی تخصیص حل وحرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی مالک اُسکے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے لقطون کی طرح اسمیں بھی مالک ہوجائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکے معنے یہ ہیں کہ اُسکا لقطہ اُٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اُٹھاوے جو اُسکو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہوگا اس وہم سے کہ ظاہر یہ مسافرون کا مقام ہے یعنے یہان حج کرنے والے دور سے آتے ہین تو ظاہر کسی مسافر کا مال گرگیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے مین کچھ فائدہ نہین کیونکہ اُسکا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جسمین مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہے جسکو اللہ عزوجل نے آسمان وزمین کی پیدائش کے روز حرام کردیا پس وہ اللہ تعالےٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اسکے کانٹے نہ کاٹے جاوین اور اُسکا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اسکا لقطہ نہ اُٹھاوے مگر وہ شخص جو اُسکی شناخت کرادے۔ الحدیث اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ اُسکا لقطہ حلال نہین ہے مگر اُس شخص کو جو اُسکی شناخت کرادے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ واذا حضر رجل فادعی اللقطة لم تدفع الیه حتی یقیم البینة فان اعطی علامتها حل للملتقط ان یدفعها الیه ولا یجبر علی ذلك فی القضاء وقال مالك والشافعی یجبر والعلامة مثل ان یسمی وزن الدراهم وعددها ووکاءها ووعاءها لهما ان صاحب الید ینازعه فی الید ولا ینازعه فی الملك فیشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا یشترط اقامة البینة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان الید حق مقصود کالملك فلا یستحق الا بحجة

ہو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ علیہ السلام فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔ اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعوی کیا تو اسکو نہ دیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اسنے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اسکو دیدے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کریگا اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کریگا اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درہمون کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط اسکے ساتھ قبضہ مین جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت مین جھگڑا نہین کرتا ہے تو صرف قبضہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہین ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہین ہے (یعنے جب ملتقط کو ملکیت مین دعوی نہین ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعوی ہے تو گواہون کی ضرورت نہین بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کردے پس حاکم دینے پر مجبور کریگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے تو مدعی بدون حجت کے اسکا مستحق نہوگا اور حجت یہان گواہی ہے اقتباس ملک کے (تو بدون گواہی کے اسپر دینا لازم نہین) لیکن جسوقت علامت ٹھیک بیان کرے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کردینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اسکا مالک آوے اور اسکے ظرف و شمار کو بتلادے تو اسکو دیدے ۔ رواہ مسلم و ابوداود والنسائی ۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اسکو دینا مباح ہے اور لازم نہین ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جسمین بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہین اور منکر پر قسم ہے ۔ ف ۔ الحاصل اگر مالک نے گواہ دئیے تو قاضی بھی دینے کا حکم کریگا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہے اور اسکو دیدینا مباح ہے ۔ ویاخذ منہ کفیلا اذا کان یدفعہا الیہ استیثاقا وہذا بلا خلاف لانہ یاخذ الکفیل لنفسہ بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ واذا صدقہ قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعۃ اذا صدقہ وقیل یجبر لان المالک ہہنا غیر ظاہر والمودع مالک ظاہرا ۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لیعنی جب اسکو لقطہ دے تو اسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اسمین کچھ خلاف نہین ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لیے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین ہے (یعنے اگر زید مرا اور اسکی میراث اسکے قرضخواہون و وارثون مین تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہین لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو ۔ع۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہین کیا جائیگا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل مین جبکہ امانتدار اسکی تصدیق کرے (یعنے مثلا امانتدار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ مین مالک کی طرف سے اسکی ودیعت تجھسے واپس لینے کا وکیل ہون اور امین نے کہا کہ ٹھیک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہین ہے کہ اسکو ودیعت دیدے ۔ع۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہان مالک ظاہر نہین ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے ۔ ف ۔ یعنی ودیعت کی صورت مین مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو امین کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت مین کوئی مالک ظاہر نہین ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کرلیا تو ملتقط پر اسکا اقرار حجت ہوگیا ۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان المامور بہ ہو التصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یات یعنی صاحبہا فلیتصدق بہ والصدقۃ لا تکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ ۔ اور اگر مالک نہ آئے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کردینے کا ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اسکو صدقہ کردے ۔ رواہ الدارقطنی ۔ اور تونگر پر صدقہ نہین ہوتا ہے تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوۃ کے

مشابہ ہوگیا۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز لہ ان ینتفع بہا وقال الشافعی رح یجوز لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی رض فان جاء صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا وکان من المیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حملا لہ علی رفعہا صیانۃ لہا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انہ مال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لاطلاق النصوص والاباحۃ للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراءہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدۃ التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائہ فیہا وانتفاع ابی رض کان باذن الامام وہو جائز باذنہ۔

اور اگر ملتقط تونگر ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اسکو دیدے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے اور اس معنی میں تونگر بھی اسکا شریک ہے (یعنی جب تونگر کو اسکے ملنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا لیگا تاکہ مفت ضائع نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اسوجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوا سے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنی اسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اسکے اٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت میں جبتک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے (یعنی تونگر وفقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اسکو ملجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے ف۔ یہ جواب اس بناء پر ہے کہ ابی ابن کعب تونگر تھے اور اس بناء پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون یعنی تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہونچوگے یہانتک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالے اسطرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھکو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہے پس میں آپکو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالی کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپکی رائے ہو وہ کیجیے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اسکو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ شک واحتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہو اگرچہ اسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ میں تونگر ہو جانے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جسپر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اہل تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کردیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں صریح ہے۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہین پس پوچھا کہ یہ دونون کیون روتے ہین حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہین پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار مین آپنے ایک دینار پایا پس آپ اُسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلان یہودی کے پاس جاکر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اُسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپکو پیغمبر کہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لیجاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ فلان قصاب کے پاس جاکر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار کو رہن کرکے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے پکاکر تیار کرکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجکر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائین آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے مین ایک غلام اللہ تعالے و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار مین مجھسے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جاکر کہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھکو کہتے ہین کہ دینار مجھے بھیجدے اور تیرا درم مجھپر ہے پس اُسنے بھیجدیا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ رواہ عبد الرزاق و اسحاق والبزار وابو یعلے اور ظاہرا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے یا ذ رہین پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات مین بجائے دینار کے درم ہی واللہ تعالے اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجانبین ولہذا جاز الدفع الے فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ہو غنیا لما ذکرنا واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہین کہ لقطہ سے خود نفع اُٹھاوے کیونکہ اسمین ملتقط و اصلی مالک دونون کے حق مین درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوا دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اُسکو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اسمین بھی جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالے اعلم ف۔ فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ اُسکو لقطہ اُٹھانے اور حفاظت وشناخت کرانے کی تکلیف مین اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اُسکے مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان مین ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولی کے پاس سے بھاگ جانا۔ جُعل۔ وہ حق تقرری جو غلام کو پکڑکر اُسکے مولی کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولی پر شرعًا لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہین ہے۔ بھگوڑے غلام کو پھیر لانے مین ثواب بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرلے کہ مین اسکے مولی کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہون۔ الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو رفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن علی الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق مین جو اُسکے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہوچکا گویا اُسکا غلام مرگیا ع) اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہے یعنی اُسکا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اُسکا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اُسکا مالک اُسکو پا جائیگا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اُسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذاتِ خود اسکی حفاظت نہیں کرسکتا ہے بخلاف لقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قیدخانہ میں رکھیگا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اُسکو قید نہیں کریگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن رد آبقا علی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فلہ علیہ جعلہ اربعون درھما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وھذا استحسان والقیاس ان لا یکون لہ شیء الا بالشرط وھو قول الشافعی رح لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب ما دونہا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان ایجاب الجعل اصلہ حامل علی الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الضال دونہا الی صیانۃ الآبق لانہ لا یتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما او یفوض الی رای القاضی وقیل تقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اُسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دور سے پھیر لایا تو مولی پر اُسکے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہوگا۔ (مثلا ایک روز کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہو مگر جبکہ مولی نے شرط کردی ہو (مثلا کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اُسکے واسطے اسقدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس ہمنے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم میں کم واجب کیے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور ایسے آثار کو عبد الرزاق وطبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ ف۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا در اصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہے پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اسمیں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہے اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہے۔ ف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جاوے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے۔ ف۔ یعنی جتنی مسافت ہو اُسی حساب سے دیا جاوے۔ قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درہما قال رضی وھذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنص فلا ینقص عنہا ولہذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانہ حط منہ ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر

علی الرد لیحیی مال المالک فینقص درہم لیسلم لہ شیء تحقیقا للفائدۃ واما ام الولد والمدبر فی ہذا بمنزلۃ القن
اذا کان الرد فی حیوۃ المولی لما فیہ من احیاء ملکہ ولو رد بعد مماتہ لا جعل فیہما لانہما یعتقان بالموت بخلاف
القن ولو کان الراد اب المولی او ابنہ وہو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہؤلاء یتبرعون
بالرد عادۃ ولا یتناولہم اطلاق الکتاب - اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے واسطے
غلام کی قیمت کا ایک درم کم کرکے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ لانے
والے کے لیے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
چالیس سے زیادہ پر باہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے
والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ
مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اسمیں
مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہوگا کیونکہ یہ دونوں
بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
ہو جو اسکے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ
بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب کا مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا - قال وان ابق من الذی ردہ فلا
شیء علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا اشہد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رضہ وذکر فی بعض النسخ انہ لا شیء لہ
وہو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالک ولہذا کان لہ ان یحبس الآبق حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع
یحبس المبیع لاستیفاء الثمن وکذلک اذا مات فی یدہ لا شیء علیہ لما قلنا - جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیر
لاتا تھا اگرچہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
اسوقت ہوگا کہ جب اسنے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیر دینے کے واسطے پکڑتا ہوں
اور ہم اسکو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں - مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے یعنی جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملیگا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے
کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نکرے تب تک کچھ مستحق نہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ
اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
تک مبیع مشتری کو دینے سے روک رکھے - اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اسپر کچھ واجب
نہیں ہے - یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اسنے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے
والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اسپر سے اٹھا لیا اور یہ اسپر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہوگیا
قال ولو اعتقہ المولی کما لقیہ صار قابضا بالاعتاق کما فی العبد المشتری وکذا اذا باعہ من الراد
لسلامۃ البدل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا یدخل تحت النہی الوارد عن بیع مالم
یقبض فیجاز - اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہوگیا یعنے جعل واجب
ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے یعنی مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہوگیا اور بائع کے دام واجب ہوگئے
اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہی ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہی تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد
ہی اُسکے تحت مین یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم
فیہ علیہ علی قول ابی حنیفۃ ومحمد رح حتی لو ردہ من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل لہ عندہما لان ترک
الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار کما اذا اشتراہ من الاخذ او اتہبہ او ورثہ فردہ علی مولاہ لا جعل
لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ لیردہ فیکون لہ الجعل وہو متبرع فی اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنیوالے
کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ مین اسکو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہون لیس ابوحنیفہ ومحمد رح
کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے مین اُسپر گواہ کر لینا واجب ہی حتی کہ جسنے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہون وہ اگر
واپس لاوے تو اُسکے واسطے جعل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہی کہ اُسنے اپنے واسطے پکڑا تھا
تو ایسا ہوگیا جیسے اُسنے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ مین لیکر یا میراث پاکر پھر اُسکے مالک کو واپس دیا تو اُسکے
واسطے جعل نہین ہی کیونکہ اُسنے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہی لیکن اگر خریدنے کے وقت گواہ کر لیے ہون کہ مین
اسواسطے خریدتا ہون تاکہ اسکے مالک کو واپس دون تو اُسکو جعل ملیگا اور دام ادا کرنے مین وہ احسان کرنے والا ہوگا
فان کان الآبق رہنا فالجعل علی المرتہن لانہ احیی مالیتہ بالرد وہی حقہ اذ الاستیفاء منہا والجعل
بمقابلۃ احیاء المالیۃ فیکون علیہ والرد فی حیوۃ الراہن وبعدہ سواء لان الرہن لا یبطل بالموت وہذا
اذا کانت قیمتہ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فبقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ
بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصہ عن الجنایۃ بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار
قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤنۃ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من
یستقر لہ وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودہا
الیہم وان کان موہوبا فعلی الموہوب لہ وان رجع الواہب فی ہبتہ بعد الرد لان المنفعۃ للواہب ما حصلت
بالرد بل بترک الموہوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لصبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ
وصیہ فلا جعل لہ لانہ ہو الذی یتولی الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
کا جعل مرتہن کے ذمہ ہی کیونکہ واپس لانے والے نے اُسکی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہی اسواسطے
کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہوسکتا ہی اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل مین جعل واجب ہی تو مرتہن کے
ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی مین واپس لاوے یا اُسکی موت کے بعد واپس لاوے دونون برابر ہین کیونکہ راہن
کی موت سے رہن باطل نہین ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت مین ہی کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہی اور باقی راہن پر ہی کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہی جسقدر
اُسکی ضمانت مین ہی تو اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے
خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہین اور باقی راہن پر ہین۔
ایسا ہی یہان ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہی اور اگر یہ غلام قرضہ مین فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کیا جاوے اور باقی قرضخواہون
کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچ ہی اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہی لیس جسکے واسطے ملکیت قرار پاوے اُسی پر
جعل واجب ہوگا یعنے جب فروخت قرار پائے تو جعل اُسکے داموں پر ہی اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولی نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اُسی کو پہونچتا ہی اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہی کیونکہ پھیر لانے کی منفعت انھین کو پہونچیگی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیر لے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہین ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال مین ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک مین بارخرچ ہی اور اگر طفل کا وصی اُسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہوگا کیونکہ اُسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہی۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان مین ہی۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگون کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہین ہی چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ہو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بہذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ہو وکیل بالقبض من جہۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جہۃ المالک فی الدین واذا کان کذلک یتضمن الحکم بہ قضاء علی الغائب وانہ لا یجوز الا اذا راٰہ القاضی وقضی بہ لانہ مجتہد فیہ ثم ما کان یخاف علیہ الفساد یبیعہ القاضی لانہ تعذر علیہ حفظ صورتہ فینظر لہ بحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اسکا ٹھکانا معلوم نہین اور یہ بھی نہین معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اسواسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہی جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہی اور مفقود مین بھی یہی صفت ہی پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے مین مفقود کی بہتری ہی اور رہا یہ امر کہ وہ اسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہین کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضدارون مین سے جسنے قرضہ کا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہی اور قاضی کے یہان ایسے قرضہ مین نالش کرسکتا ہی جو اس وصی کے معاملہ سے واجب الادا ہو کیونکہ ایسے حقوق مین یہ خود اصیل ہی اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اُسمین مخاصمہ نہین کرسکتا ہی اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ مین ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت مخاصمہ نہین کرسکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہین ہی بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہی اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہین کرسکتا ہان جب وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے مین وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل مین البتہ اختلاف ہی کہ وہ نالش کرسکتا ہی یا نہین پھر جب یہ حال ٹھہرا یعنے یہ وکیل مخاصمہ نہین کرسکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہونا غائب پر حکم دینے کو شامل ہی حالانکہ یہ بات نہین جائز ہی لیکن اگر قاضی کی رائے مین یہ امر جائز ہو اور اُسنے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہوجائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی پھر مفقود

اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیگا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بسبب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کرکے اُسکے دام محفوظ رکھے۔ ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن ۞ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہو اُسکو نہیں فروخت کریگا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اسکو چھوڑنا جائز نہوگا قال وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير امر القاضي يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان القاضي نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلا او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينتصب احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان ما يدعيه للغائب لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود ۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہے بلکہ سب کو جیسے قرابت ولادت ہے یعنی والدین و اجداد و پوتے پروتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اُسکی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے اُن سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہے یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اُسکی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کے مستحق نہ تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہیں دیگا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپاہج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہوں انمیں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اُسکے مال میں اناج و کپڑا نہو تو قیمت کا حکم دینے کی ضرورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہے اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہوسکتا ہے اور یہ سب اُس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیگا کہ امانتدار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہے کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہے اُسکا اقرار شرط ہے

یہی حکم صحیح ہی پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہوگا کیونکہ اُسنے حقدار یا اسکے نائب کو نہین دیا ہی بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائینگے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہی اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہون یا نسب و زوجیت کے منکر ہون تو مستحقین نفقہ مین سے کوئی شخص اس بارہ مین منکر کا مقابل خصم نہین ہو سکتا ہی کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اُسکا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہین ہی اور اسکا حق نفقہ ہی کیونکہ نفقہ جیسے اس مال مین واجب ہی ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہی ف خلاصہ یہ ہی کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اُسکو اپنا نائب نہین کیا ہی تو وہ قبول نہین ہوتا سوا ایک صورت کے اور وہ یہ ہی کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کریگا تاکہ بعد اسکے اُسکا حق ثابت ہو اور یہان جو لوگ مستحق نفقہ ہین اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کرین تو بھی اُنکا حق ثابت نہین ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت مین منحصر نہین ہی بلکہ مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہونگے۔ قال ولا یفرق بینہ وبین امرأتہ وقال مالک رہ اذا مضی اربع سنین یفرق القاضی بینہ وبین امرأتہ وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تتزوج من شاءت لان عمر رض ہکذا قضی فی الذی استہواہ الجن بالمدینۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغیبۃ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدۃ اعتبارا بالایلاء والعنۃ وبعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہما الاربع من الایلاء والسنین من العنۃ عملا بالشبہین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأتہ حتی یأتیہا البیان وقول علی رض فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلتصبر حتی یستبین موتہ او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبۃ لا توجب الفرقۃ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رض رجع الی قول علی رض ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالعنۃ لان الغیبۃ تعقب الاوبۃ والعنۃ قلما تنحل بعد استمرارہا سنۃ۔ اور مفقود و اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق نہین کیجائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گذر جاوین تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کردے پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ مین جس شخص کو جن اُٹھا لے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق مین یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہی (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدنیا وابن ابی شیبہ وعبد الرزاق ودارقطنی نے روایت کیا ہی اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہی اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہی کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہین ہوتا۔ الزرقانی۔) اور اس وجہ سے تفریق کیجاوے کہ مفقود نے غائب ہوکر عورت کا حق روک دیا تو مدت گذرنے کے بعد قاضی دونون مین تفریق کردیگا جیسے ایلاء وعنین کی صورت مین ہی (یعنی ایک راہ سے اُسکو مشابہت ایلاء سے ہی اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہی) پھر جب ایلاء وعنین پر قیاس ہوا تو انہین دونون سے چار برس کی مدت لی گئی اسطرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لیے تاکہ دونون مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ مین فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہیگی یہانتک کہ اُسکو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہی جو مصیبت مین مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہانتک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مرگیا یا طلاق دیدی۔ رواہ

عبد الرزاق۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہی اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہی اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہی اور مفقود کا مرجانا احتمالی ہی تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہوسکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو چار مہینے کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہی اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ غائب کبھی واپس آتا ہی اور عنین کا مرض جب برس بھر رہا تو اُس سے افاقہ کی امید بہت کم ہی ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہی اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہو پھر واضح ہو کہ ردالمحتار میں ابن وہبان وزاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتوی دینا جائز ہی جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر بیماری طاری ہوگیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینے گذرنے پر اسکی عدت پوری ہو جائیگی اور قنیہ و بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوی ہی۔ قال واذا تم لہ مائۃ وعشرون سنۃ من یوم ولد حکمنا بموتہ قال رضہ وہذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وفی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران وفی المروی عن ابی یوسف رح بمائۃ سنۃ وقدرہ بعضہم بتسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والارفق ان یقدر بتسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأتہ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدایش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اسکی موت کا حکم دینگے۔ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا ہی اور ظاہر مذہب میں اُسکے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہی اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہی اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہی کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہی کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتوی ہی ع) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ ویقسم مالہ بین ورثتہ الموجودین فی ذلک الوقت کانہ مات فی ذلک الوقت معاینۃ اذ الحکمی معتبر بالحقیقی ومن مات قبل ذلک لم یرث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کانت حیاتہ معلومۃ۔ اور مفقود کا مال اُن وارثوں میں جو اُسوقت موجود ہیں تقسیم کیا جائیگا گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہی کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہی اور اُسکے اقارب میں جو شخص پہلے مرگیا ہو اسکا وارث نہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہی کہ جیسے اُسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا یرث المفقود احدا مات فی حال فقدہ لان بقاءہ حیا فی ذلک الوقت باستصحاب الحال وہو لا یصلح حجۃ فی الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت میں مرگیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اسوقت زندہ ہی اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہوسکتا ہی۔ وکذلک لو اوصی للمفقود ومات الموصی ثم الاصل انہ لو کان مع المفقود وارث لا یحجب بہ ولکنہ ینتقص حقہ بہ یعطی اقل النصیبین ویوقف الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لا یعطی اصلا بیانہ رجل مات عن ابنتین وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال فی ید الاجنبی وتصادقوا علی فقد الابن وطلبت الابنتان المیراث تعطیان النصف لانہ متیقن بہ ویوقف النصف الآخر ولا یعطی ولد الابن لانہم یحجبون بالمفقود لو کان حیا فلا یستحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مرگیا ہو تو وصیت صحیح نہین بلکہ توقف ہی پھر اصل یہ ہی کہ اگر مفقود کے ساتھ کوئی ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہو تو وہ حصہ پاویگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائیگا یعنی کہ اسکو دونون حصون مین سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہی تو اسکو بالکل نہین دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہی کہ ایک شخص دو بیٹیان اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مرگیا اور اسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہی اور اس اجنبی و وارثون نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونون لڑکیون نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیجائیگی کیونکہ یہی متیقن ہی اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پوتون کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہین اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہونگے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ہذا الحمل فانہ یوقف المیراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطے وان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتہی باتم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ مین ہی اسکے قبضہ سے نہین نکالی جائیگی مگر اس صورت مین کہ اسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہی چنانچہ حمل کے واسطے یعنی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتوی ہی اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال مین ساقط نہین ہوتا ہی اور حمل کی وجہ سے اسکا حصہ متغیر نہین ہوتا تو پورا حصہ دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہی تو اسکو حصہ نہین دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہی تو اسکو کمتر حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہی جیسے مفقود مین ہوتا ہی اور ہمنے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی مین پورے طور پر شرح کیا ہی

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان مین ہی۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقررہم علیہ۔ شرکت جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال مین تشریف لائے کہ لوگون مین باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگون کو اسپر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک العین یرثہا رجلان ویشتریانہا فلا یجوز لاحدہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی وہذہ الشرکۃ تتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتہب رجلان عینا او ملکاہا بالاستیلاء او اختلط مالہما من غیر صنع احدہما او بخلطہما خلطا یمنع التمیز رأسا او الا بحرج ویجوز بیع احدہما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمین ہین ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین مین ہی جسکے دو شخص وارث ہون یا دونون اسکو خریدین پس دونون مین سے کسی کو دوسرے کے حصہ مین بغیر اسکی اجازت کے تصرف کا اختیار نہین ہی اور دونون مین سے ہر ایک دوسرے کے حصہ مین بمنزلہ اجنبی کے ہی اور یہ شرکت سوائے ان چیزون کے جو کتاب مین مذکور ہین دوسری چیزون مین بھی جاری ہی جیسے دو شخصون نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونون نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونون کا مال بغیر ان دونون مین سے

کسی کی حرکت کے مخلوط ہوگیا یا دونون کے ملانے سے مخلوط ہوگیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہی کہ بالکل امتیاز نہین ہوسکتا
یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہی اوران سب صورتون مین ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
صورتون مین جائز ہی اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہی سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنے
جس صورت مین دونون چیزین خود مل گئین یا دونون مالکون نے ملائین تو ان دونون صورتون مین غیر کے ہاتھ بیچنا
نہین جائز ہی مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہمنے کفایۃ المنتہی مین بیان کردیا - والضرب الثانی شركة العقود
وركنها الايجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك فی كذا وكذا ويقول الآخر قبلت وشرطه
ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق
حكمه المطلوب منه - اور دوسری قسم شرکت کی شركة العقود ہی یعنے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اسکا رکن ایجاب
و قبول ہی اور اُسکی صورت یہ ہی کہ ایک کہے کہ مین نے تجھسے فلان و فلان چیز مین شرکت کی اور دوسرا کہے کہ مین نے قبول
کیا اور اسکی شرط یہ ہی کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہی وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونون
مین مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو - ثم هی اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة
الصنائع وشركة الوجوه فاما شركة المفاوضة فهی ان يشترك الرجلان فيتساويان فی مالهما وتصرفهما ودينهما
لانها شركة عامة فی جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هی من
المساواة قال قائلهم ؎ لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ✿ ولا سراة اذا جهالهم سادوا ای
متساوين فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك فی المال والمراد به ما تصح الشركة فيه ولا يعتبر
التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه وكذا فی التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا يملكه الآخر لفات التساوی
وكذلك فی الدين لما نبين ان شاء الله تعالى وهذه الشركة جائزة عندنا استحسانا وفی القياس لا تجوز
وهو قول الشافعی رح وقال مالك رح لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس
والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاوضوا فانه اعظم
للبركة وكذا الناس يعاملونها من غير نكير وبه يترك القياس والجهالة متحملة تبعا كما فی المضاربة ولا تنعقد الا
بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام حتى لو بينا جميع ما تقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى - پھر شرکت عقود کی
چار قسمین ہین - اوّل شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان - سوم شرکت صنائع - چہارم شرکت وجوہ - پس شرکت مفاوضہ
کی یہ صورت ہی کہ دو مرد باہم شرکت کرین پس مال و تصرف و دین مین دونون برابر ہون کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات
مین عام ہوتی ہی اسطرح کہ دونون مین سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہی کیونکہ مفاوضہ
بمعنی مساوات ہی چنانچہ عرب کے بعض اشعار مین یہ معنی مذکور ہین پس ابتدا و انتہا مین مساوات ہونا ضرور ہی اور یہ مال
مین ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہی جسمین شرکت صحیح ہو پس جس مال مین شرکت صحیح نہین ہی تو اُسمین باہم کمی
و بیشی ہونا معتبر نہین ہی اور اسی طرح تصرف مین بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
کو نہین ہی تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین مین بھی مساوات شرط ہی چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کرینگے
انشاء اللہ تعالے اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہی اور قیاساً جائز نہین ہی اور یہی شافعی کا قول ہی
اور امام مالک نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہی اور وجہ قیاس یہ ہی کہ مفاوضہ مین مجہول الجنس کی وکالت اور
مجہول کی کفالت موجود ہی اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہی اور وجہ استحسان یہ ہی کہ حدیث مین آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اسمیں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے اُدھار
بیع میں جسکی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خرچ کے لیے گیہوں کو جو کے ساتھ ملانے میں مگر بیع کے لیے نہیں
ف ۔۔ اور شرح عثمان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تامل سے قیاس
چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کرکے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربت میں جائز ہے اور
واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید ہیں حتی کہ
اگر اسکے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارت میں بیان کرے یا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے
قال فیجوز بین الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدھما کتابیا والاخر مجوسیا
یجوز ایضا لما قلنا ۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہوا کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی
ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ
کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے ۔ ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی
والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحدا منھما الا باذن
المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی ۔ اور آزاد و مملوک میں مفاوضہ نہیں
جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نادر ہے اسواسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہے
اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جبتک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی انمیں سے کوئی اختیار نہیں
ہے جبتک اُسکا ولی اجازت نہ دے ۔ قال ولا بین المسلم والکافر وھذا قول ابی حنیفۃ رح ومحمد رح وقال
ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینھما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدھما کالمفاوضۃ
بین الشفعوی والحنفی فانھا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی
لا یھتدی الی الجائز من العقود ولھما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
خمورا او خنازیر صح ولو اشتراہ المسلم لا یصح ۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ
و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا
ایک مالک ہے اُسکا اعتبار نہیں ہے جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عمداً تسمیہ چھوڑ گیا
ہو اسمیں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں پس مسلمان و کافر کے درمیان
بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اسواسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں
میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے
خریدی تو نہیں صحیح ہے ۔ ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ
وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطھا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط
العنان اذ ھو قد یکون خاصا وقد یکون عاما ۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دو نابالغوں میں
نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
نہونے کے صحیح نہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان میں شرط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب
شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے ف ۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ
نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہین ہی تو ہر صورت مین کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہی ۔ ف ۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وہو الشرکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ فلتحقق المساواۃ فیما ہو من مواجب التجارات وہو توجہ المطالبۃ نحوہما جمیعا ۔ اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہی یعنے ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکفیل ہونا لازم ہوتا ہی لیکن وکالت اسواسطے کہ اسکا مقصود یعنے مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو اور کفالت اسواسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہی اسمین مساوات ثابت ہو یعنے مطالبہ ان دونون کی طرف متوجہ ہو ۔ قال وما یشتریہ کل واحد منہما یکون علی الشرکۃ الا طعام اہلہ وکسوتہم وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدہما کشرائہما الا ما استثناہ فی الکتاب وہو استحسان لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علی صاحبہ ولا الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا ۔ اور دونون متفاوضین مین سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل وعیال کے کھانے وکپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہین اسواسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہی کہ دونون مین مساوات ہو اور تصرف مین ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہی اور ہر ایک کی خرید بمنزلہ دونون کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب مین مستثنی کیا ہی اور یہ استحسان ہی کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنی ہی کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہی اور ساتھی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہین اور نہ اُسکے مال سے صرف کرنا ممکن ہی اور خریدنا بھی ضرور ہی تو یہ خاصکر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہی ۔ ف ۔ یعنی قیاس کو چھوڑکر استحسانا ہمنے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا ۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ مما ادی لانہ قضی دینا علیہ من مال مشترک بینہما ۔ متفاوضین مین سے جسنے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہی کہ دونون مین سے جس سے چاہے دامون کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اُسکے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لیگا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہی ۔ قال وما یلزم کل واحد منہما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فمما یصح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستئجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ ۔ اور جس چیز مین شرکت صحیح ہی اُسکے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین مین سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُسکا ضامن ہی تاکہ دونون مین مساوات متحقق ہو ۔ پس جنمین اشتراک صحیح ہی وہ خرید وفروخت واجارہ لینا ۔ اور دوسری قسم جنمین اشتراک نہین صحیح ہی وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح وخلع اور عمدا خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہی ۔ ف ۔ پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہی لیکن بیع صحیح مین ثمن کا ضامن ہوگا یعنے جو دام ٹھہرے ہون اور بیع فاسد مین اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنے بازار مین جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہی کہ دونون متفاوضین مین سے ایک نے اس کار تجارت مین کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہی کہ اپنا کرایہ دونون مین سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت مین ہر ایک دوسرے کا کفیل ہی اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے مختص ہوگا

مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعوی کیا جسکا کچھ جرمانہ معین ہو اور مفاوض نے انکار کیا پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہو اور دوسرا شریک اُسکا خصم نہوگا اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اُسکا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہو اسی طرح اگر مفاوض مرد پر اُسکی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اُسنے عمداً قتل کرکے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اُسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہو ع۔ قال ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يلزمه لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة رح انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يودي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم يصح ممن ذكره ويصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة رح انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا يتحقق معاوضة ولو كانت بغير امره لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة رح لانه معاوضة انتهاء۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں انکا شریک نہیں ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی (یعنے اجنبی کی اجازت سے کفالت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہو کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہو اسی واسطے طفل و غلام ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہو اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہوگئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اُسکے نفس کی کفالت کرلینے بالاتفاق دوسرا اسکا ضامن نہیں ہو اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ یہ کفالت ابتدا میں احسان ہو مگر آیندہ معاوضہ ہو کیونکہ جب اسنے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اُسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آیندہ کے عقد مفاوضہ اسکو بھی متضمن ہو اور بنظر ابتدا کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہیں ہو اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہو بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتدا و انتہا دونوں میں احسان ہو اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہو تو مقروض نے جو اُسکا مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہو اور عوض کے حکم میں نہیں ہو حتی کہ اسمین میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنے نادر ہوگئے اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہو وہ مقید پر محمول ہو یعنے مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا اُسکی ضمانت کرلی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہو یعنے دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہو یعنے جب اُسکے حکم سے ضمانت کی تو پھر ادا کے اُسپر لازم ہوگی ع۔ قال فان ورث احدهما مالا يصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده بطلت المفاوضة وصارت عنانا لفوات المساواة فيما يصلح راس المال اذ هي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب عنانا للامكان فان المساواة ليس بشرط فيه ولدوامه حكم الابتداء لكونه غير لازم۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے

ایک نے ایسا مال میراث پایا جسمین شرکت صحیح ہی یا اُسکو ہبہ کیا گیا اور اُسکے قبضہ مین آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہوکر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہی کہ راس المال ہوسکے اُسمین مساوات نہین رہی حالانکہ اس شرکت مین مساوات ہونا حالت ابتدا و حالت بقا دونون مین شرط ہی پس مفاوضت نہین رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اُسمین دوسرا شریک حقدار نہین ہوسکتا کیونکہ اُسکے حق مین کوئی سبب نہین ہی مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ وہ یہان ممکن ہی اسلیے کہ شرکت عنان مین مساوات شرط نہین ہی اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی یعنے جو حکم اُسکی ابتدا کے واسطے ہی وہی اُسکے دوام کے واسطے ہی کیونکہ یہ عقد لازمی نہین ہی - فان ورث احدہما عرضا فہو لہ ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار لانہ لا یصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ - اور اگر متفاوضین مین سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اُسی کے واسطے ہی اور شرکت مفاوضہ فاسد نہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی یعنے اگر زمین وگھر میراث پایا تو بھی اُسی کا ہی اور مفاوضت باطل نہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہی جسمین شرکت صحیح نہین ہی تو ایسے مال مین دونون کا مساوی ہونا بھی شرط نہین ہی ف - حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ مین تجارتی امور مین دونون شریک ایک دوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہین اور تجارت کے واسطے جو مال دونون نے راس المال ٹھہرایا اُسمین دونون کا مساوی ہونا جیسے ابتدا مین شرط ہی ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت نہین ہی اسمین مساوات شرط نہین ہی لہذا جو اموال قابل شرکت ہین اُنکا بیان کرنا ضرور ہی چنانچہ بیان فرمایا -

فصل - ولا تنعقد الشرکۃ الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہ النقود بخلاف المضاربۃ لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح مالم یضمن فیقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یؤدی الی ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتریہ فی ذمتہ اذ ہی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما مالہ علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ فلانہا تروج رواج الاثمان فالتحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رح لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانہما علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا - واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہین ہوتا سواے درم ودینار ورائج فلوس کے یعنے جن پیسون کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزون اور وزنی چیزون سے بھی انعقاد ہوتا ہی بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنے جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اور جو چیزین وزن سے بکتی ہین جب دونون کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہون تو شرکت مفاوضہ منعقد ہوجائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہوگیا یعنے موافق قیاس ہی بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہی کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جو نفع اُٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سواے اسکے نہین جائز ہی) اسواسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہی کیونکہ اسمین ایسے مال سے نفع ہی جو مضمون نہین ہی بلکہ امانت ہی تو جہان شرع وارد ہوئی ہی وہین تک محدود رہیگا (اور مفاوضہ مین دونون شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہین تو اُنکا اُسمین

نقود و غیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکسان ہین) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اسباب پر شرکت مفاوضہ بھی انجام کو اسکی
جانب پہونچاتی ہی کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت مین نہین ہی کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت
کیا حالانکہ دونون کے دام مین کمی بیشی ہو (مثلا ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہی پھر ایک نے اپنا اسباب
دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد
پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہی جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت مین نہین آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
اسلیے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکا ذمہ ہین کیونکہ خرید مین نقد کا تعین نہین ہوتا ہی تو یہ ایسے مال کا نفع ہی جو ضمانت
مین آچکا اور اسلیے کہ اسباب مین پہلا تصرف یہ ہی کہ فروخت کرے اور نقود مین پہلا تصرف یہ ہی کہ خریدے حالانکہ
ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اُسکے دامون مین اُسکا شریک ہو نہین
جائز ہی اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو یعنی مبیع دونون مین مشترک ہو
جائز ہی (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہین رہا اور رہے وہ فلوس جنکا چلن جاری ہی تو درم و اشرفی
کی طرح وہ چلتے ہین پس وہ بھی نقد مین شامل کیے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہی کیونکہ امام محمد کے
نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہین یہانتک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہین ہوتے ہین
(مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہی کہ چاہے وہی پیسے دیدے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ مین تھا
یا دوسرے پیسے دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہین ہوئے) اور معین دو پیسون کو بعوض معین ایک پیسہ
کے فروخت کرنا بھی نہین جائز ہی چنانچہ اصول مین معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہی اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہین جائز ہی کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہی اور جب اُنکا چلن جاتا رہا
تو وہ مثل اسباب کے ہوجاتے ہین اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہی لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس
سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہی اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہی کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہی۔ قال و
لا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ہکذا ذکر فی الکتاب۔
قدوری نے فرمایا کہ ان مالون کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہین ہی مگر اس صورت مین کہ لوگ پتھرون یا
گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہون تو ان دونون چیزون سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
یعنی اگر لوگون مین بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
اپنی مختصر مین ذکر کیا ہی اور یہ ظاہرا مخالف قول جامع صغیر ہی چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ
بمثاقیل ذہب او فضۃ ومرادہ التبر فعلی ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ تتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال
فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم
فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما وہذا لما عرف انہما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح
لانہا وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف
الی شئ آخر ظاہرا الا ان یجری التعامل باستعمالہما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح
راس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب
لا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا فکذلک فی قول
ابی یوسف رح والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمد رح تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی

فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رح لانہ یتعین بالتعیین بعد الخلط کما یتعین قبلہ ولمحمد رح انہا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ ومبیع من حیث انہ یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لا ینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلاط قد بیناہ فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمد کی مراد پترین ہیں پس اس روایت سے پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہو سکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی ہوئی چاندی جو سکہ دار نہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں پھیر کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جاے تو عقد بیع نہوگا پس اس روایت پر گلائی اور پتر بھی شرکت و مضاربت میں راس المال ہو سکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں ثمن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہوں لیکن روایت اول اصح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جاے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائینگے اور راس المال ہونے کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سواے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اسمیں کیلی و وزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا راس المال نہونگی اور اسمیں ہمارے علما کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گھاٹی بھی اسی پر پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مخلوط ہے اور یہ شرکت عقد نہوگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی مشروط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع اسکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوبیے کے خریدی اسطرح کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوبیا مشتری کے ذمہ ادھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اسمیں دو مشابہت ہوئیں پس ہمنے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار پائے حتی کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں ہے کہ کیلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو

پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتی کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں (یعنی امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شے مثلی چیز ان میں سے ہے یعنے اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اُسکے مثل اسکا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے یعنے تلف کنندہ پر اسکی مثل نہیں بلکہ اسکی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہمنے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے ف بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔ النہایۃ والکفایۃ المنتہی میں مذکور ہے ع۔ قال واذا اراد الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال رضی اللہ عنہ وہذہ شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصلح راس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کان بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو عوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اُسکی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اُسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو ف۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ یعنی دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کرے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہو نگے جنمیں ایک حصہ کم مال والے کا ہے یعنی اُسکو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملیگا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وہی ان تشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترکا فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اے اعرض وہذا لا ینبئی عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارات میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نکریں پس وکالت پر انعقاد اسواسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر منعقد نہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضاے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال للحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اسکی ضرورت ہے اور لفظ عنان اُسکا مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر والشافعی رحمہما اللہ لا یجوز لان التفاضل فیہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندہما فی الربح شرکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف

اشتراط جميع الربح لاحدهما لانه يخرج العقد به من الشركة ومن المضاربة ايضا الى قرض باشتراطه
للعامل او الى بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك
ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان و
بشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما ۔ اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی
کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفر رح
و شافعی رح نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہونچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اسکا نفع لیا جاوے
چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جسکے واسطے ایک تہائی
زائد ہے وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اسواسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفر و شافعی کے
نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط
ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہوگیا جیسے مال عین بڑھاؤ ہوتی ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچے ہوکر زیادتی ہو جاتی ہے تو
اصل مال میں جسقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط
پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی ۔ اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر
مال برابر ہو اور نفع میں کمی و بیشی شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن
یہ حدیث نہیں پائی جاتی مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کما تقدم ۔ اور اس دلیل سے کہ
نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ
تجارت کرکے نفع اٹھاوے پس نفع تین تہائی کرکے تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب
نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے
اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف
اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور
مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ قرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع کا
مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتدا میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام
کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اسمیں دونوں
مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہمنے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے یعنی جیسے مضاربت میں
امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور
دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے ۔
قال ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه
اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما بينا ان المفاوضة تصح به للوجه الذي ذكرناه ۔ اور شرکت عنان میں یہ بات
جائز ہے کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اسکو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درہم و دینار و
فلوس رائجہ جنسے مفاوضت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم وہاں بیان کر چکے ۔ ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما
دنانير ومن الآخر دراهم وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود وقال زفر رح والشافعي رح لا يجوز

وہذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالے۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہی اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہی اور زفر وشافعی رحہ نے کہا کہ نہیں جائز ہی اور یہ اختلاف خلط وعدم خلط کی شرط پر مبنی ہی چنانچہ زفر وشافعی کے نزدیک خلط کرنا شرط ہی حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہوگا اور ہم اسکو بعد ازاں ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ قال وما اشتراہ کل واحد منہما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل ہو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسکے دام کا مطالبہ صرف اُسی سے ہوگا دوسرے سے نہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہی اور کفالت کو متضمن نہیں ہی اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہی۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وہو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ پھر جو دام ادا کیئے اُسمیں سے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے واپس لیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیگا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اُسکے حصہ میں وکیل ہی پس جب اپنے مال سے اُسنے ادا کیا تو شریک سے واپس لیگا پس اگر یہ بات سوائے اُسکے قول کے کسی طرح معلوم نہو مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہی حالانکہ وہ کہتا ہی کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اُسکے دام ادا کر دیئے ہیں پھر وہ غلام مرگیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہی تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعوی کرتا ہی اور دوسرا اس سے منکر ہی تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشرکۃ او احد المالین قبل ان یشتریا شیئا بطلت الشرکۃ لان المعقود علیہ فی عقد الشرکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الہبۃ والوصیۃ وبہلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف المضاربۃ والوکالۃ المفردۃ لانہ لا یتعین الثمنان فیہما بالتعیین وانما یتعینان بالقبض علی ما عرف وہذا ظاہر فیما اذا ہلک المالان وکذا اذا ہلک احدہما لانہ ما رضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشرکہ فی مالہ فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکتہ فیبطل العقد لعدم فائدتہ وایہما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک فی یدہ فظاہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی الشرکۃ لانہ لا یتمیز فیجعل الہلاک من المالین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اسکے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہی جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہی اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہی جیسے عقد بیع میں ہوتا ہی (مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہی اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہی) بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہی بلکہ جب قبضہ واقع ہو جاوے تب متعین ہوتا ہی چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان مذکور ہی بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائیگی پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاویں تو شرکت باطل ہو جانا ظاہر ہی اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جسکا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اُسکے

مال میں شریک ہو پھر جب اُسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہی پس عقد شرکت باطل ہو گیا
کیونکہ باقی رہنا بیفایدہ ہی اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اُسی کا مال گیا دوسرا اُسکا ضامن نہیں کیونکہ
اگر خود اسکے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہی اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہی کیونکہ یہ اسکے قبضہ
مین صرف امانت تھا بخلاف اسکے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں
کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہی تو تلف ہونا دونوں کا دونوں میں سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدھما بمالہ
وھلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینھما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینھما لقیام الشرکۃ وقت
الشراء فلا یتغیر الحکم بھلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشرکۃ شرکۃ عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زیاد حتی ان ایھما
باع جاز بیعہ لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بھلاک المال بعد تمامھا۔ اور اگر دونوں میں سے
ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق
شرط کے مشترک ہی کیونکہ جسوقت ملک واقع ہوئی ہی تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہی کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں
شرکت قائم تھی تو اسکے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہوگا پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہی
حتی کہ دونوں میں سے جسنے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے
کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی ف پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک
مشترک ہی مگر اُسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری
نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ھذا اذا اشتری احدھما باحد المالین اولا ثم ھلک
مال الآخر اما اذا ھلک مال احدھما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری
مشترک بینھما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بھا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون
شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیھا
کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتھا الشرکۃ فاذا بطلت بطل
ما فی ضمنھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانھا مقصودۃ۔ پھر جس شریک نے دام دیے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اُسکے
حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُسنے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہی اور سب دام اپنے ذاتی مال سے
دیے ہیں اور ہم اسکو اوپر بیان کر چکے یہ اُس صورت میں ہی کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے
کا مال تلف ہوا ہی اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اسمیں
دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں
میں موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرحہ قائم ہی تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی
ولیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنی شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے ثمن واپس لیگا
کیونکہ وہ اُسکی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہیں۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد
شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا صریح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہی وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ
شرکت پر واقع ہونا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہی مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی
تو جو اُسکے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اسکے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بالقصد
بیان ہوئی ہی یعنی ضمنی نہیں ہی۔ قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز لان

الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکۃ الا بعد الشرکۃ فی الاصل وانہ بالخلط وہذا لان المحل ہو المال ولہذا یضاف الیہ ویشترط تعیین راس المال بخلاف المضاربۃ لانہا لیست بشرکۃ وانما ہو عمل لرب المال فیستحق الربح عمالۃ علی عملہ اما ہہنا بخلافہ وہذا اصل کبیر لہما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز شرکۃ التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشرکۃ فی الربح مستندۃ الی العقد دون المال لان العقد یسمی شرکۃ فلا بد من تحقق معنی ہذا الاسم فیہ فلم یکن الخلط شرطا ولان الدراہم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح براس المال وانما یستفاد بالتصرف لانہ فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکۃ فی التصرف بدون الخلط تحققت فی المستفاد بہ وہو الربح بدونہ وصار کالمضاربۃ فلا یشترط اتحاد الجنس والتساوی فی الربح وتصح شرکۃ التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو (اور یہی قول مالک واحمد ہے) اور زفر وشافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اسواسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اسکی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جبھی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اسکا محل مال ہی ہے اسواسطے نفع کو مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور راس المال کو معین کرلینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اسواسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری یعنی نفع میں سے مستحق ہوتا ہے اور یہاں اسکے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفر وشافعی کے واسطے اصل کبیر ہے حتی کہ جنس کا متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل واعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں مال نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اسمیں متحقق ہونا ضرور ہیں تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درہم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہوں تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصیل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف وکار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اسمیں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہوگیا (پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے) پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔

قال ولا تجوز الشرکۃ اذا شرط لاحدہما دراہم مسماۃ من الربح لانہ شرط یوجب انقطاع الشرکۃ فعساہ لا یخرج الا قدر المسمی لاحدہما ونظیرہ فی المزارعۃ۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درہم بیان کرکے نفع میں سے شرط کیے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع اسی قدر درہم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت میں ہے یعنی مالک زمین وکاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گیہوں سوائے حصہ کے شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو فقط۔ پھر شرکت مفاوضہ وعنان کے بعض احکام بیان

فرمایا۔ قال ولكل واحد من المتفاوضين وشريكي العنان ان يبضع المال لانه معتاد في عقد الشركة
ولان له ان يستأجر على العمل والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا الايداع لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا
شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
مع اصل کے مالک مال کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت
جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ ہے تو ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت
رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ويدفعه مضاربة لانها دون
الشركة فتتضمنها وعن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية
الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استأجره باجر بل اولى لانه تحصيل
بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشيء لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے
اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ مف) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
یہ ہے کہ اسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے تو ایک شریک کو دوسرے سے شرکت
کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع) اور روایت اول اصح ہے اور یہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت
پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اسکے مثل شرکت
کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اسکا مثل نہیں تابع ہوتی ہے۔ قال ويوكل من يتصرف
فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء
حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ بیع و شراء کے واسطے وکیل کرنا تجارت
کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اسکے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا
اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال معین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اسکے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ويده في المال
يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة۔ اور شرکت مفاوضہ و
عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا
مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دام لے کہ عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر تلف ہو تو دام دینا ہوتا
ہے ع) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے ع) تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال
واما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكون

الکسب بینہما فیجوز ذلک وہذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان ہذہ شرکۃ لا تفید مقصودہا وہو التثمیر لانہ لا بد من رأس المال وہذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد ولا یشترط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفر رح فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وہو ما ذکرناہ لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہی اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہین یعنے کام قبول کرنا جیسے دو درزیون یا دو رنگریزون نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگون کے کام قبول کرین اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونون مین مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہی اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہین جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرکت ہی جس سے شرکت کا فائدہ نہین حاصل ہوتا یعنے نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہین ہی کیونکہ اسکے واسطے راس المال ضرور ہی اور یہ اسواسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سابق مین بیان کر چکے ہین مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہی کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہی کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف مین وکیل ہوا تو نصف مین اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اسمین شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت مین کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہین ہی کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہی یعنے تحصیل مال اسمین فرق نہین ہوتا ہی ف خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہو اور اسمین امام مالک و زفر کا اختلاف ہی اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہی کہ شرکۃ التقبل جائز ہی بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو ۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح ما لم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ وصار کشرکۃ الوجوہ ولکنا نقول ما یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وربح ما لم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونون نے کام آدھا آدھا اور مال تہائی تہائی شرط کیا یعنے دونون برابر کام کرین اور جو کچھ حاصل ہو اسمین سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہی تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہی جو مضمون نہین تو عقد جائز نہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہونچاتا ہی اور مثل شرکت وجوہ کے ہوگیا ولیکن ہم استحسانا کہتے ہین کہ جو زیادتی ایک لیتا ہی وہ نفع نہین لیتا ہی کیونکہ نفع وہ ہوتا ہی جو اپنے مال کی جنس سے پیدا ہو حالانکہ یہان مختلف ہی کیونکہ راس المال یہان کام ہی اور نفع مال ہی تو جو کچھ اسنے لیا وہ کام کا عوض ہی اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہی تو باہمی رضامندی سے جو اسکی قیمت لگائی گئی وہی اسکی قیمت ہی تو وہ کمی بیشی سے حرام نہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہان جنس مال متحد ہی اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہی اور جو چیز نہو اسکا نفع نہین جائز ہی سوائے مضاربت کے کہ وہان باوجود مضمون نہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہی ۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویبرأ الدافع بالدفع الیہ وہذا ظاہر فی المفاوضۃ وفی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان الا تری ان ما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا استحق الاجر بسبب نفاذ تقبلہ علیہ فجری مجری المفاوضۃ فی ضمان

العمل واقتضاء البدل - اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کریگا وہ اسپر اور اسکے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی وہ بری ہوگیا اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانا ہے اور قیاس اسکے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضا اسکے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس نے عمل قبول کیا ہے دوسرا اسکا ضامن ہے اسواسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہوجاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر لازم ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی - قال واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشتري بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن تحقيق الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان المطلق ينصرف اليه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي رح والوجه من الجانبين ما قدمناه في شركة التقبل - اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہے اور اسکی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ انکا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں لیں اس طرح پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجوہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار وہی خرید سکتا ہے جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ثمن و مبیع میں وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہوجائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمنے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کردی ہے - قال وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه - اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اسمیں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوا اسکے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے - فان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة الوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلتحق بها والله اعلم - پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے

تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہو اور ان طور توں کے سوا سے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہو کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہو اور شرکۃ الوجوہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جسقدر ملک ہوا اسی قدر مضمون ہوتی ہو تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہو تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سوا مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہیں ہو بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہو کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی ف یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنیکا اختیار ہو اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہو واللہ تعالی اعلم

فصل — فی الشرکۃ الفاسدۃ ولا تجوز الشرکۃ فی الاحتطاب والاصطیاد وما اصطادہ کل واحد منہما او احتطبہ فہولہ دون صاحبہ وعلی ہذا الاشتراک فی اخذ کل شیء مباح لان الشرکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتوکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یملکہ بدون امرہ فلا یصلح نائبا عنہ وانما یثبت الملک لہما بالاخذ والاحراز للمباح فان اخذاہ معا فہو بینہما نصفان لاستوائہما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدہما ولم یعمل الآخر شیئا فہو للعامل وان عمل احدہما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعہ احدہما وجمعہ الآخر او قلعہ وجمعہ وحملہ الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز بہ نصف ثمن ذلک وقد عرف فی موضعہ — اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہو — واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و لکڑی اکٹھی کرنے میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہو اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جسقدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہو اسمیں اسکے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہو اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہو (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیا مثل نمک و برف و سرمہ وغیرہ — ف) کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہو کیونکہ اس کام کے واسطے موکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہو بلکہ وکیل کو بدون اسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہو تو اسکا نائب نہیں ہو سکتا (اور جب وکالت صحیح نہوئی تو شرکت بھی نہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حرز میں کریں پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والے کی ہو اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی یا توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اسکو لاد لایا تو مددگار کو اسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک جسقدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے دامون سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہو — ف یعنی مبسوط کتاب الشرکۃ میں مذکور ہو اور ہمارا مختار قول امام محمد ہو — ع — قال واذا اشترکا ولاحدہما بغل وللآخر راویۃ یستقی علیہما الماء فالکسب بینہما لم تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشرکۃ فلانعقادہا علی احراز المباح وہو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز وہو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وہو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ — اگر دو شخصون

میں سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہی اور دوسرے کے پاس پکھال ہی پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مشک
میں پانی بھر کر اس خچر پر لادلاویں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہی اور پوری کمائی
اسی شخص کی ہوگی جسنے پانی بھرا ہی اور اسپر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال
والے نے کام کیا تو کمائی اسکی اور اسپر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اسواسطے ہی کہ دونوں نے
ایک مباح چیز یعنے پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہی اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہی کہ مباح پانی جب
بھر لانے والے کی ملک ہوگیا حالانکہ اسنے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اٹھایا ہی مگر بعقد فاسد تو اسپر
پوری اجرت لازم آویگی - وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح فیہما علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح
فیہما تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما تستحق بالتسمیۃ و
قد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر راس المال - اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہی اسمیں نفع بقدر مال ہوگا یعنی
جس شریک کا جسقدر مال ہی اسی قدر نفع پائیگا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہی کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہی
تو بحساب مال کے اسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہی اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ
قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا - واذا مات احد
الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانہا تتضمن الوکالۃ ولا بد منہا لیتحقق الشرکۃ علی
ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ
من قبل ولا فرق بینہما اذا علم الشریک بموت صاحبہ او لم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت
الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی واللہ اعلم -
اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مرگیا یا مرتد ہوکر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ
یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہی اور شرکت میں وکالت ضروری ہی تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہوچکا
اور وکالت بسبب موت کے باطل ہوجاتی ہی اور اسی طرح مرتد ہوکر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہوجاتی ہی جبکہ
قاضی نے اسکے حربیوں میں ملجانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب میں ملجانا بمنزلہ موت کے ہی چنانچہ سابق میں مذکور
ہوچکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اسکے ساتھی کو علم ہو یا نہو بہر حال شرکت باطل ہوجائیگی کیونکہ یہ حکما معزولی ہی
اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑ دی
تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہی کیونکہ یہ قصدی معزولی ہی - واللہ تعالے اعلم -

فصل - ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکوۃ مال الآخر الا باذنہ لانہ لیس من جنس التجارۃ
فان اذن کل واحد منہما لصاحبہ ان یؤدی زکوتہ فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم باداء
الاول او لم یعلم وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وہذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا
ضمن کل واحد منہما نصیب صاحبہ وعلی ہذا الاختلاف المامور باداء الزکوۃ اذا تصدق علی الفقیر بعد
ما ادی الآمر بنفسہ لہما انہ مامور بالتملیک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل وہذا لان فی وسعہ التملیک
لا وقوعہ زکوۃ لتعلقہ بنیۃ الموکل وانما یطلب منہ ما فی وسعہ وصار کالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح
بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم یضمن المامور علم او لا ولابی حنیفۃ رح انہ مامور باداء الزکوۃ والمؤدی
لم یقع زکوۃ فصار مخالفا وہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسہ عن عہدۃ الواجب لان الظاہر انہ

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر وہذا المقصود حصل باداءہ وعری اداء المامور عنہ فصار معزولا علم او لم یعلم لانہ عزل حکمی واما دم الاحصار فقد قیل ہو علی ہذا الاختلاف وقیل بینہما فرق ووجہہ ان الدم لیس بواجب علیہ فانہ یمکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار وفی مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فیہ دون دم الاحصار - واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دیدی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسنے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے - م ف -) اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل نے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اُسکی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دیدے پس اُسنے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسکے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے ہاتھ میں دیدے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اوسنے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اُسی قدر مطلوب ہے جو اُسکے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو - م ف -) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادا سے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اُسنے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اُسکے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اُسمیں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہانتک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اسمیں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے - قال واذا اذن احد المتفاوضین لصاحبہ ان یشتری جاریۃ فیطأہا ففعل فہی لہ بغیر شیء عند ابی حنیفۃ رح وقالا یرجع علیہ بنصف الثمن لانہ ادی دینا علیہ خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ بنصیبہ کما فی شراء الطعام والکسوۃ وہذا لان الملک واقع لہ خاصۃ والثمن بمقابلۃ الملک ولہ ان الجاریۃ دخلت فی الشرکۃ علی البتات جریا علی مقتضی الشرکۃ اذ ہما لا یملکان تغییرہ فاشبہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یتضمن ہبۃ نصیبہ منہ لان الوطی لا یحل الا بالملک ولا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضی الشرکۃ فاثبتناہ بالہبۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام والکسوۃ لان ذلک مستثنی عنہا للضرورۃ فیقع الملک لہ خاصۃ بنفس العقد فکان مؤدیا دینا علیہ من مال الشرکۃ

وفی مسألتنا قضی دینا علیہما لما بیناہ۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا ثمن واپس لیگا کیونکہ اُسنے مال شرکت مین سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاصکر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیگا جیسے اپنے عیال کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے مین یہی ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاصکر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت مین داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اسلیے کہ دونون شریکون کو یہ اختیار نہین کہ مقتضاء شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت ہونے کے حال سے مشابہ ہوا اور اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہین ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضاء شرکت کے خلاف ہے لہذا یہ ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن مین پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنی ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصةً اُسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اسکے دام دینے مین ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اسمین وہ دام ادا کیے جو دونون پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونون شریکون مین سے جس سے چاہے وصول کرے اسمین صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہین۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان مین ہے۔ لغت مین وقف کے معنی روکنا اور شرع مین کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگون مین چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوا ملک الٰہی عز و جل کے غیر مملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہو چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہین ہے حتی کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہو حتی کہ اگر قاضی نے اسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہین جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اسمین ابو یوسف کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ ہین مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ فقط۔ اور واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جنپر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء حج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قال ابو حنیفة رح لا یزول ملک الواقف عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول

ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمہ الیہ قال رض الوقف لغۃ ہو الحبس
یقال وقفت الدابۃ واوقفتہا بمعنی وہو فی الشرع عند ابی حنیفۃ رح حبس العین علی ملک الواقف
والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف
اصلا عندہ وہو الملفوظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس
العین علی حکم ملک اللہ تعالی فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالی علی وجہ تعود منفعتہ الی العباد
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترجیح بالدلیل لہما قول النبی لعمر رض حین اراد
ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجۃ ماسۃ
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ
للہ تعالی اذ لہ نظیر فی الشرع وہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز
الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف
غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی
التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ لا الی مالک
لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف وبخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
للہ تعالی ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قال رض قال
فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال
الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من
من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند
ابی یوسف وہو قول الشافعی بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لا بد من التسلیم الی
المتولی لانہ حق اللہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللہ تعالی
وہو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ

ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اسکے زائل ہونے
کا حکم دیدے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اسکو معلق کرے یوں کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ
دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اسکی ملک زائل ہو جائیگی یعنی جب ہی اسنے کہا کہ
میں نے وقف کیا اسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہانتک کہ وقف
کے واسطے ایک متولی مقرر کرکے اسکے سپرد کرے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی
روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقفت الدابۃ یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنے میں بولتے
ہیں اور شرع میں حبس کے معنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہیں کہ عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اسکی
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے

تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل مین مذکور ہین یعنے ابوحنیفہ اسکو جائز نہین رکھتے تھے اور
اصح یہ ہی کہ ابوحنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہی لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک وقف کے
یہ معنی ہین کہ اصل عین کو اللہ تعالے کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے والے کی ملکیت اُس چیز سے اللہ تعالی کی طرف
ایسے طور پر جدا ہو جائیگی کہ اُسکی منفعت بندون کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہین ہو سکتا اور ہبہ نہین
ہو سکتا اور میراث نہین ہو سکتا ہی پس لفظ وقف دونون قول کو شامل ہی یعنے وقف صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو
یا نہو اور قول امام یا صاحبین مین سے کسی کی ترجیح بدلیل ہی صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
اپنے حصہ خیبر کو جسکا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کردو کہ وہ
بیع نہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے
کی حاجت ہی تاکہ ہمیشہ اُسکو اپنے وقف کا ثواب پہونچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہی کہ اُسکی ملک ساقط کرکے
اللہ تعالے کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع مین اُسکی نظیر موجود ہی اور وہ مسجد ہی پس یون ہی وقف بھی کر دیا جاوے
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہین ہی
یعنے ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی و ابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف
اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ و البیہقی والطحاوی
باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف مین باقی رہتی ہی اس دلیل سے کہ واقف کو
اُس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہی اور وقف کرنے والے کی ملکیت اُسمین قائم ہی کیا
نہین دیکھتے ہو کہ اُسکو وقف مین ولایت تصرف حاصل ہی چنانچہ اُسکی حاصلات جہان صرف ہونا چاہیے وہان
صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہی کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دیگا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس
دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اُسکی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہی حالانکہ اُسکی طرف سے صدقہ جبھی ہو
ہو سکتا ہی کہ وہ اُسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہین ہی کہ وقف سے اُسکی ملکیت زائل کر دیجائے
اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک مین نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہین ہی باوجودیکہ وہ چیز باقی ہی جیسے
جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہی بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہی اور بخلاف مسجد کے کیونکہ
وہ خالصا لوجہ اللہ تعالی کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہین ہی اور وقف کی صورت مین بندہ کا حق
وقف سے منقطع نہین ہوا تو وہ خالصا لوجہ اللہ تعالے نہین ہوا۔ کچھ ترجیح مین علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اسواسطے وہ وقف لازم ہو گیا
مترجم کہتا ہی کہ نہین بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہی شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین کہا کہ امام ابوحنیفہ کی دلیل منقول مین
کوئی حجت نہین ہی کیونکہ جب اُسنے وقف کر دیا تو فرائض الٰہی یعنے میراث کا اُس سے تعلق نہین رہا تو فرائض الٰہی سے
کوئی حبس نہین ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ مین کوئی حبس نہین ہوتا ہی اور شیخ ابن الہمام نے ایک لمبا
کلام کرکے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہی کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہی یعنے وقف لازم ہو جاتا ہی کیونکہ احادیث
اس باب مین بہت کثرت سے ہین اور صحابہ و تابعین و انکے مابعد اماموں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہی اور حدیث شریح کے
صرف یہی معنے ہین کہ کفار جو اپنے زمانہ مین حام و بحیرہ وغیرہ کو بتون کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتوی ہی مترجم کہتا ہی کہ یہی مختار اوفق ہی واللہ تعالی اعلم

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب مین جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے یا
واقف اپنی موت پر معلق کرے - یہ کلام حکم حاکم کی صورت مین صحیح ہو کیونکہ اسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی مین واقع ہوگا
رہا موت پر معلق کرنے کی صورت مین مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسطرح معلق کرنے سے
ملک زائل نہوگی لیکن اسنے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہو تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت
کردی پس لازم ہو جائیگا اور واضح ہو کہ یہان حاکم سے مراد وہ حاکم ہو جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو
اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کرلیا گیا تو اسکے حکم دینے مین مشائخ کا اختلاف ہو یعنے اسکی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک
لازم نہوگا (اور راجح یہ ہو کہ منعقد ہوتا ہو - کمافی الخلاصہ ع -) اور اگر اسنے اپنے مرض الموت مین وقف کیا تو طحاوی نے
فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہو اور صحیح یہ ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازمی
ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت مین ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہو - پھر جب
صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہو تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہو
(بلکہ اکثر علماء کا قول ہو اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہو اور سلنیہ مین ہو کہ اسی پر فتوی ہو - م - ف - م) کیونکہ یہ بمنزلہ
اعتاق کے ہو اسواسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہو اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہو کیونکہ یہ حق اللہ
ہو اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن مین ثابت ہوا کرتا ہو کیونکہ اللہ تعالے جو تمام اشیاء کا مالک ہو اسکو مالک کرنا بالقصد
نہین ہو سکتا ہو بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہو تو اسی کا حکم پاتا ہو یعنے جب بندہ کو دیا تو گویا اسکے ضمن مین اللہ تعالے کی ملک
مین دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوۃ و صدقہ کے ہو - ف - اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہو - قال و
اذا صح الوقف علی اختلافہم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم
یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ
لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قال رض وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون
قولہما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ - جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک
سے نکل گیا مگر جنپر وقف ہو انکی ملک مین داخل نہین ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک مین داخل ہو جاتا تو اسپر وقف
نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اسکی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اسکے دیگر املاک مین اسکی بیع نافذ ہو جاتی ہو اور اس
دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسرون کی جانب اسکا انتقال نہو سکتا
جیسے اسکی دیگر املاک کا حال ہو اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف
مذکورہ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے - ف - کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف یہی ہو کہ اصل جائداد
مالک کی ملک پر رہے اور اسکی منفعت دوسرون کو پہونچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی
مشترک ہو یعنے بٹوارے سے اسکے حدود قائم نہوئے ہون مثلاً ایک زمین دو شخصون مین مشترک ہو تو بٹوارے سے پہلے
نہین معلوم کہ کس جانب سے کہانتک کسکے حصہ مین آویگی پس یہ ابھی مشاع ہو - قال ووقف المشاع جائز
عند ابی یوسف لان القسمۃ من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمتہ وقال محمد رح لا یجوز لان اصل
القبض عندہ شرط فکذا ما یتم بہ وہذا فیما یحتمل القسمۃ فاما فیما لا یحتمل القسمۃ فیجوز مع الشیوع عند محمد رح ایضا
لانہ یعتبرہ بالہبۃ والصدقۃ المنفذۃ الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمۃ ایضا عند ابی یوسف
لان بقاء الشرکۃ یمنع الخلوص للہ تعالے ولان المہایاۃ فیہما فی غایۃ القبح بان یقبر فیہ الموتی سنۃ ویزرع

سنة ليصلى فيه في وقت ويتخذه اصطبلا في وقت بخلاف الوقف لامكان الاستغلال وقسمته الهدایہ جلد دوم

الكل ثم استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد رح لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب

في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال

ضيق لان الشيوع في ذلك طارئ ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز

في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة۔ اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہی حالانکہ وہ

دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہی اُسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی کیونکہ بٹوارہ تو اُسپر قبضہ

ہونے کا تتمہ ہی اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہی تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز

ہوجائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہی کیونکہ اصل قبضہ اُنکے نزدیک شرط ہی تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ

بھی شرط ہی اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہی جو قابل قسمت ہی اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اُسکا وقف امام محمد

کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہی کیونکہ امام محمد اس وقت کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہین جو سپرد

کردیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہوجاتا ہی اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اُسکا وقف بھی جائز ہی پھر ابو یوسف نے

مسجد و مقبرہ کا استثنا کیا ہی یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہی مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو

ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہی کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین

نہیں جائز ہی جو قابل قسمت نہو اسلیے کہ شرکت باقی رہنا خالصًا لله تعالیٰ ہونے سے مانع ہی اور اسلیے کہ مسجد و مقبرہ

باری باری سے نفع اُٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہی بایں طور کہ مثلًا ایک سال اُسمین مردے دفن کیے جاوین اور

دوسرے سال اُسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت اُسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے

جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہی بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہی کیونکہ یہ ممکن ہی کہ کرایہ یا اجارہ

یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کرلی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کردیا جاوے۔ اگر ایک شخص

نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہی تو امام محمد کے نزدیک

باقی کا وقف بھی باطل ہوگیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ مین ہوتا ہی یعنی ہبہ مشاع ہو جسمین ہبہ

کے وقت شیوع ہی تو ہبہ باطل ہوتا ہی بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہوجائے تو ہبہ

باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزو مین رجوع کرلیا یا مریض نے حالت مرض مین

ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اسکے ترکہ مین تنگی ہی یعنی سوائے اسکے کچھ

ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہوگیا ہی اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا

ہی کوئی جزو معین ہو جو باقی سے ممیز ہی تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہی اسی واسطے ابتدا مین

باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ مملوکہ کی ہی ف یعنی اگر اُسمین کوئی جزو شائع کسی کا حق ثابت ہوا

تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہی کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اُسمین

سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ممیز ہی تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف

یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہوجائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت

نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہیگا۔ قال ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة

ومحمد رح حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رح اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها

شیخ مصنف۔ ف ولهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتأبد كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع ولابي يوسف رح ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون في الصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتأبد فيصح في الوجهين وقيل ان التأبيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسف رح لا يشترط ذكر التأبيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعده للفقراء وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد رح ذكر التأبيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون مؤبدا فمطلقه لا ينصرف الى التأبيد فلا بد من التنصيص۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہانتک کہ اُسکے آخر میں صرف کی ایسی راہ بیان کر دیوے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنے مثلاً فقرا و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقرا کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہی کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دیوے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہی جیسے عتق یعنے اُسکی آزادی دائمی ہی پس جب اُسنے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے منقطع ہو جانے کا وہم ہی تو مقتضا وقف اسپر پورا صادق نہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اُسکو باطل کرتا ہی جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہی کہ اللہ تعالے کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہی کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہی جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہی جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونوں صورتوں میں صحیح ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہی لیکن اختلاف یہ ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہی کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اُس سے آگاہ کرتا ہی اسواسطے کہ ہمنے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہی اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقرا کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہی اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہی کیونکہ وقف تو اُسکی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہی اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہی اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہی تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہی۔ قال ويجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه۔ اور عقار کا وقف جائز ہی یعنے جائداد غیر منقولہ زمین و مکان کا وقف جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہی ف۔ ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ انکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا اور اُسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہی کہ جسمیں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسلام میں رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ اسمیں ایک جماعت کثیر اسلام لائی جنمیں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اُسکا نام دار الاسلام رکھا گیا پس اُسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور انھیں سے حضرت عثمان

ہین چنانچہ پینتیس ۳۵ ہزار کوہیر رومہ خرید کر وقف کرنا معروف ہی کما فی الصحیح و الطبرانی - اور حضرت
مین متعلق مروی ہی اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی
مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادون پر وقف کیا جو آجتک موجود ہین اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو
ابن العاص نے جو وقف کیے آجتک موجود ہین اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درہم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہین چھوڑی سوا
اپنے بغلہ بیضاء کے جسپر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا - م ف ع - ولا
یجوز وقف ما ینقل و یحول قال رض و ہذا علی الارسال قول ابی حنیفۃ رح و قال ابو یوسف اذا
وقف ضیعۃ ببقرہا و اکرتہا و ہم عبیدہ جاز و کذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل
ما ہو المقصود و قد یثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع و البناء فی الوقف و
محمد رح معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولی - اور
قابل نقل و تحویل ہو یعنی مال منقولہ ہو اسکا وقف نہین جائز ہی - اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہونیکا
قول ابی حنیفہ ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اسکے جوتنے والے بیلون و کاشتکارون کے جو وقف
کرنے والے کے غلام ہین وقف کیا تو جائز ہی اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز
ہو جائیگا کیونکہ جو مقصود ہی یعنی غلہ حاصل ہونے مین یہ چیزین زمین کے تابع ہین اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرنے
سے ثابت ہوتی ہی اور تابع ہوکر ثابت ہو جاتی ہی جیسے زمین کے فروخت مین اسکا پانی داخل ہو جاتا ہی یعنی جس پانی سے
زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہین ہی مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہی اور جیسے تنہا عمارت کا
وقف نہین ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہی اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ مین ابو یوسف کے ساتھ ہی
کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہی تو غیر منقول کے تابع ہوکر بدرجہ اولی
وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا - و قال محمد رح یجوز حبس الکراع و السلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ
و ابو یوسف رح معہ فیہ علی ما قالوا و ہو استحسان و القیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان
الآثار المشہورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام و اما خالد فقد حبس ادرعا و افراسا فی سبیل اللہ تعالی
و طلحۃ حبس درعہ فی سبیل اللہ تعالی و یروی و اکراعہ و الکراع الخیل و یدخل فی حکمہ الابل لان
العرب یجاہدون علیہا و کذا السلاح یحمل علیہا و عن محمد رح انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات
کالفاس و المر و القدوم و المنشار و الجنازۃ و ثیابہا و القدور و المراجل و المصاحف و عند ابی یوسف
لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص و النص ورد فی الکراع و السلاح فیقتصر علیہ و محمد رح یقول القیاس
قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع و قد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء و عن نصیر بن یحیی انہ وقف
کتبہ الحاقا لہا بالمصحف و ہذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما و تعلما و قراءۃ و اکثر فقہاء الامصار
علی قول محمد رح و ما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ و قال الشافعی رح کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء
اصلہ و یجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار و الکراع و السلاح و لنا ان الوقف فیہ
لا یتابد و لا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدراہم و الدنانیر بخلاف العقار و لا معارض من حیث السمع و لا من حیث
التعامل فبقی علی اصل القیاس و ہذا لان العقار یتابد و الجہاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیہما

شیخ مصنفؒ نے کہا کہ معناہما- امام محمدؒ نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہی بلفظ
وقف یعنی وقف کرنا جائز ہی اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسفؒ بھی انکے ساتھ ہین اور یہ حکم یا
قیاس یہ ہی کہ جائز نہو کیونکہ ہم سابق مین بیان کرچکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہی حالانکہ مال منقول
اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہین جو اس بارہ مین مشہور ہین انجملہ آنحضرت صلے
خالد کا یہ حال ہی کہ اسنے اپنی زرہین و گھوڑے اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیے ہین (
صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباسؓ نے دینے سے انکار
کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوئی ہی سواے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالی نے
اسکو تونگر کردیا اور رہا خالد تو تم اُس سے زکوۃ مانگنے مین ظلم کرتے ہو حالانکہ اُسنے اپنی زرہین و سامان جنگ اللہ تعالے
کی راہ مین وقف کیا ہی اور رہے عباسؓ تو اُنکی زکوۃ مجھپر ہی- رواہ البخاری ومسلم-) اور طلحہؓ نے اپنی زرہین اللہ تعالے
کی راہ مین وقف کین (لیکن اسکی روایت نہین ملتی ہی ع-) اور کراع سے مراد گھوڑے ہین اور اسی کے حکم مین
اونٹ داخل ہین کیونکہ عرب اونٹون پر بھی جہاد کرتے ہین اور ہتھیار بھی اُسپر لادے جاتے ہین اور امام محمدؒ سے روایت
ہی کہ جن منقولات مین تعامل جاری ہی اُنکا وقف بھی جائز ہی جیسے کلہاڑا و کدال و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑون
کے و دیگیان و دیگچیا و پتھر کی دیگین و مصحف مجید- اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہین جائز ہی لیکن خلاف قیاس
ہی اور قیاس جبھی ترک کیا جاتا ہی کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار مین وارد ہی تو وہین تک محدود رہیگی
اور امام محمدؒ کہتے ہین کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہی یعنے لوگون کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے
مین ہی اور وقف کا تعامل بھی ان چیزون مین پایا گیا اور نصیر ابن یحیی سے روایت ہی کہ اپنی کتابین وقف کین بطریق
الحاق بالمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے اُنکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہی کیونکہ مصحف و کتب شریعت مین سے ہر ایک علم دین
پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہی اور شہرون کے اکثر فقہا امام محمدؒ کے قول پر ہین اور جن
چیزون مین لوگون کا تعامل نہو اُنکا وقف ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی
رہنے کے باوجود اُس سے نفع اُٹھانا ممکن ہی اور اُسکی بیع جائز ہی تو اُسکا وقف کرنا بھی جائز ہی کیونکہ اُس سے انتفاع
ممکن ہی تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہوگئے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اُسکے وقف مین ہمیشگی نہین ہوسکتی حالانکہ
یہ شرط ہی تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہوگئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہی اور یہان کوئی معارض نہین ہی نہ از راہ
حدیث واقعہ اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسواسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہی اور جہاد اعلی رکن
دین ہی تو ان دونون مین تقرب کے معنی بہت قوی ہوے پس دوسری چیزین انکے معنی مین نہونگی- قال واذا صح
الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رح فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمتہ
اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمییز وافراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل و
الموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا
ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت
الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم
یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لایجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمۃ
فضل دراہم ان اعطی الواقف لایجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراہم

شرکاء۔ اور جب وقف صحیح ہوگیا یعنی لازم ہوگیا تو اُسکا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہی لیکن اگر بقول ابو یوسفؒ وہ
وقف مشاع ہوا اور شریک نے اُسکا بٹوارہ چاہا تو اُسکے ساتھ بٹوارہ کردیا جائیگا پس تملیک جائز نہونے کی دلیل
وہی ہی جو ہم بیان کرچکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اُسکی اصل کو وقف کرو کہ بیع نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی
اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہی کہ بٹوارہ تمیز وجدا کرنے کا نام ہی اور زیادہ سے زیادہ یہ ہی
کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں
ہمنے بلحاظ وقف کے تمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک
میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود وہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک وہی اُسکا متولی خود وقف
کرنے والا ہوتا ہی اور اُسکی موت کے بعد اُسکا وصی ہی اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اُسکے
ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہی یا اسکا یہ حیلہ ہی کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے پھر مشتری اسکے ساتھ
بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اُسکا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خریدلے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہی کہ ایک ہی شخص
دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر
وقف کرنے والے کو یہ درم دینے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہی کیونکہ وقف کو
بیچنا ممتنع ہی اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہی اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اُسنے وقف میں خرید
کیا۔ فصل اسیں اوقاف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یبتدئ من ارتفاع الوقف بعمارتہ
شرط ذلک الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ مؤبدا ولا یبقیٰ دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ
اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصیٰ بخدمتہ فانہا علی الموصیٰ لہ بہا ثم ان کان الوقف علی
الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فتجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ
ای مال شاء فی حال حیاتہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف
علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ
الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی
شیء آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک
والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب
ہی کہ حاصلات وقف میں سے اُسکی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو
کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہی کہ ہمیشہ اُسکی حاصلات اُسکے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اُسکا باقی رہنا
نہیں ممکن ہی مگر جب ہی کہ اُسکی اصلاح و تعمیر کیجاوے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہی یعنی وقف خود اس
شرط کو مقتضی ہی اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضمان ہی یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا
جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو داؤد ع۔ اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اُس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کسی شخص
کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اُس شخص پر ہوگا جسکے لیے خدمت کی وصیت ہی یعنی جب غلام کا نفع اُسے ملیگا تو
وہی نفقہ کا بھی ضامن ہی پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ اُنپر قابو نہیں ہوسکتا ہی اور اُنکے اموال میں سے
اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہیں یعنی اسپر قابو ہوسکتا ہی تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف
کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہی کہ وہ اپنی زندگی

مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچ نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگیا ہو تو اسی صفت پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیجاوے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اسکی رضامندی کے غیر واجب چیز مین کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیرون پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر مین بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء مین تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر مین صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے مین کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولده فالعمارة علی من له السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقة العبد الموصی بخدمته فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرها الحاکم وعمرها باجرتها واذا عمرها ردها الی من له السکنی لان فی ذلک رعایة الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانه لو لم یعمرها تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیه من اتلاف ماله فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعه رضا منه ببطلان حقه لانه فی حیز التردد ولا تصح اجارة من له السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اسی شخص پر ہے جو سکونت پا رہا ہے کیونکہ حاصلات کا نفع اٹھانا بعوض ضمان ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسا غلام کے نفقہ کے مانند ہوگیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جسکی خدمت کیلئے ہے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ پر دیدے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جسکے واسطے حق سکونت ہے اسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے مین وقف کرنیوالے کی اور جسکے واسطے کی دونون کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کریگا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اسمین اسکے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے مزارعت مین بیجون والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق چھوڑنے پر رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اسمین شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضایع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دیگا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اسنے کرایہ پر دیدیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انهدم من بناء الوقف وآلته صرفه الحاکم فی عمارة الوقف ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفه فیها لانه لا بد من العمارة لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر علیه ذلک اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر اعادة عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة صرفا للبدل الی مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت مین سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اسکے اسباب و آلات مین سے کوئی چیز باقی ہوگی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر مین صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہو تو رکھ چھوڑے یہانتک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت مین صرف کردے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ نخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اُسمیں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت اشکال نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہٖ اُس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اُسکو فروخت کر کے درستی میں اُسکے دام صرف کر دے تاکہ بجائے پہلے کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولایجوز ان یقسمہ یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانہ جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اُسکے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس اُنکے حق کے سوائے دوسری چیز اُنکو نہیں دیجائیگی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ او جعل الولایۃ الیہ جاز عند ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسہ وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فہو جائز عند ابی یوسف رح ولایجوز علی قیاس قول محمد رح وہو قول ہلال الرازی رح وبہ قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل ہی مسألۃ مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ ماداموا احیاء فاذا ماتوا فہو للفقراء والمساکین فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتہ کاشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد رح ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قدمناہ فاشتراطہ البعض او الکل لنفسہ یبطلہ لان التملیک من نفسہ لایتحقق فصار کالصدقۃ المنفذۃ وشرط بعض بقعۃ المسجد لنفسہ ولابی یوسف رح ماروی ان النبی علیہ السلام کان یاکل من صدقتہ والمراد منہا صدقتہ الموقوفۃ ولایحل الاکل منہا الا بالشرط فدل علی صحتہ ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القربۃ علی ما بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالیٰ لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ لنفسہ وہذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منہ او یدفن فیہ ولان مقصودہ القربۃ وفی الصرف الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ ولو شرط الواقف ان یستبدل بہ ارضا اخری اذا شاء ذلک فہو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف باطل وہذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال الخصاف وہو ظاہر المذہب وذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم یشترط لم تکن لہ ولایۃ قال مشائخنا الاشبہ ان یکون ہذا قول محمد رح لان من اصلہ التسلیم الی القیم شرط لصحۃ الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جہتہ بشرطہ فیستحیل ان لایکون لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجدا یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعہا من یدہ نظرا للفقراء کما لہ ان یخرج الوصی نظرا للصغار وکذا اذا شرط ان لیس للسلطان ولا للقاضی ان یخرجہا من یدہ ویولیہا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فیبطل۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہی ۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتوی دیتے تھے ع) شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اسمین دو باتین ذکر کین اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہی کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہی اور قول محمدؒ پر قیاس کرنے سے نکلتا ہی کہ نہین جائز ہی اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحیی الرائی ہے ۔) کا ہی اور یہی قول شافعیؒ ہی بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین مین یہ اختلاف اس بنا پر ہی کہ دونون نے قبضہ و تمیز شرط ہونے مین اختلاف کیا (یعنی امام محمدؒ کے نزدیک وقف کو میز جدا کر کے متولی کے قبضہ مین دینا شرط ہی پس مسئلہ مذکورہ نہین جائز ہی اور ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہین ہی تو مسئلہ مذکورہ جائز ہی) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدا مسئلہ ہی یعنی یہ بنا اختلاف مذکور نہین ہی پھر یہ اختلاف وہ دونون مین یکسان جاری ہی خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کیے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کیے دونون مین کچھ فرق نہین ہی اور اگر وقف مین یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اسکی ام ولد یا مدبرون کے واسطے ہو جبتک یہ لوگ زندہ رہین پھر جب مر جائین تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہی اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہی اور یہی صحیح ہی کیونکہ ام ولد و مدبرون کے واسطے زمانہ حیات مین حاصلات شرط کرنا ایسا ہی جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہی کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہی یعنی بطریق تقرب بجناب الہی عز وجل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کریگا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہین ہوتا ہی تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ میرے واسطے ہی یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اسکی ذات کے واسطے ہی (حالانکہ یہ دونون باطل ہین) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہی اور ابو یوسفؒ کی دلیل وہ حدیث ہی جسمین ذکر ہی کہ آنحضرت صلعم اپنے صدقہ مین سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہی حالانکہ وقف مین سے کھانا حلال نہین مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہی (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہی بلکہ یہ روایت ہی کہ آنحضرت صلعم کے صدقہ یعنی وقف مین سے آپکے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالی کی ملک مین دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اسنے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالی کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہین ہی کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالے کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہی جیسے کوئی سرا یا سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنا لی اور شرط کی کہ اس سرا مین خود بھی اترے گا یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پیئے گا یا اس مقبرہ مین اپنا مردہ بھی دفن کریگا تو یہ جائز ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ اسکا مقصود تقرب ہی اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اسکے واسطے صدقہ ہی (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اسکے واسطے صدقہ ہی رواہ ابن ماجہ و النسائی و اسنادہ جید ابن حجر ۔ اور ابو سعید خدریؓ نے مرفوع روایت کی کہ جسنے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا دیگر مخلوق الہی کو دیا تو یہ اسکے واسطے زکوۃ ہی ۔ کما صححہ ابن حبان و الحاکم اور اس باب مین احادیث ہین ۔ م فتح ع ۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہیگا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسانا جائز ہی اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہی

اور اگر وقف مین اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنے اسکے وقف کرنے مین ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونون جائز ہین اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہی اور یہ اختلاف اُس بنا پر ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنے وقف کے حاصلات اپنے واسطے تا حیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہی تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہی اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہین تو یہ بھی نہین - ع -) رہا بیان مسئلہ دوم یعنے اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہی اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہی اور یہی ظاہر المذہب ہی اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف مین ذکر کیا کہ ایک جماعت علمار نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہین کی تو اُسکے واسطے ولایت نہین ہوگی - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ شبیہ یہ معلوم ہوتا ہی کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہی کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہی پس جب اُسنے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف مین اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہی تو یہ امر محال ہی کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگون سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہی تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے مین اور اُسمین موذن مقرر کرنے مین اولی ہوتا ہی اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولاء اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہی اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہی یعنے آدمی متدین نہین ہی حتی کہ اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہین ہی تو فقیرون کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہی کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہین ہی تو قاضی کو اختیار ہوتا ہی کہ یتیمون کا لحاظ کرکے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہین ہی کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اسپر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہین ہی تو بھی قاضی کو اختیار ہی کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہی تو خود شرط باطل ہوگئی -

فصل - واذا بنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه ویاذن للناس بالصلوة فیه فاذا صلی فیه واحد زال عند ابی حنیفة رح عن ملکه اما الافراز فلانه لا یخلص لله تعالی الا به واما الصلوة فیه فلانه لا بد من التسلیم عند ابی حنیفة و محمد رح ویشترط تسلیم نوعه وذلک فی المسجد بالصلوة فیه اولانه لما تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامه ثم یکتفی بصلوة الواحد فیه فی روایة عن ابی حنیفة رح وکذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناه وعن محمد رح انه یشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد بنی لذلک فی الغالب - اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی یہانتک کہ اُسکو اپنی ملکیت سے مع اُسکے رستہ کے جدا کرے اور لوگون کو اُسمین نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُسمین ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُسکی ملک سے زائل ہو گئی پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہی کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگی اور اُسمین نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہی اور سپردگی مین شرط یہ ہی کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنے جس قسم کی سپردگی جس شئے کے لائق ہی وہ پائی جائے)

مسجد کی صورت مین سپرد کرنا یہی ہی کہ اُسمین نماز پڑھی جاوے یا اسوجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہان متعذر رہی تو مقصود
اصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہی پھر جب ایک شخص نے اُسمین نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ رح
سے ایک روایت مین یہی کافی ہی اور ایسا ہی امام محمد رح سے مروی ہی کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہی یعنی تمام نمازیوں کا
نماز پڑھ لینا محال ہی تو جنس کا ادنی درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا اور امام محمد رح سے ایک روایت یہ ہی کہ اُسمین
جماعت کے ساتھ نماز شرط ہی کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہی ف کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی
ہی تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہی لہذا دونون اماموں کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہی اور
اُسمین مسجد کا کوئی موذن وامام مقرر کر دیا پس اُسنے اذان دیکر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
مسجد ہو گئی ف۔ وقال ابو یوسف یزول ملکه بقوله جعلته مسجدا لان التسلیم عنده لیس بشرط لانه
اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناه من قبل۔
اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اُسنے یہ بات کہی کہ مین نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد
کرنا ابو یوسف رح کے نزدیک شرط نہین ہی کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُنکے نزدیک وقف ہی تو بندے کا حق
ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہو جاویگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم
اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین۔ قال ومن جعل مسجدا تحته سرداب او فوقه بیت وجعل باب المسجد
الی الطریق وعزله عن ملکه فله ان یبیعه وان مات یورث عنه لانه لم یخلص للہ تعالی لبقاء حق
العبد متعلقا به ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنه
انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظهره مسکن فهو مسجد لان المسجد مما یتابد وذلک یتحقق فی السفل
دون العلو وعن محمد رح علی عکس هذا لان المسجد معظم واذا کان فوقه مسکن او مستغل یتعذر تعظیمه
وعن ابی یوسف رح انه جوز فی الوجهین حین قدم بغداد وراے ضیق المنازل فکانه اعتبر الضرورة
وعن محمد رح انه حین دخل الری اجاز ذلک کله لما قلنا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
کر دیا جسکے نیچے تہخانہ یا اوپر بالاخانہ ہی اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اُسکو اپنی ملک سے
جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ مین وہ مسجد نہوگی ع) پس اُسکو اختیار ہی کہ چاہے اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا
تو وہ اُسکی میراث ہو جاویگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے نہین ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق
باقی رہا اور اگر یہ تہخانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہی جیسے بیت المقدس کی مسجد مین ہی
اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام رح نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی چھت پر کسی کا مسکن
ہو تو وہ مسجد ہو جاویگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہی جو دائمی رہتی ہی اور یہ بات نیچے کے مکان مین پائی جاویگی بالاخانہ
مین نہوگی اور امام محمد سے اسکے برعکس روایت ہی کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہی اور جب اُسکے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جسکا
کرایہ مسجد مین صرف ہو تو اُسکی تعظیم محال ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ اُنھون نے دونون صورتون مین اسکو
جائز رکھا جبکہ بغداد مین تشریف لائے اور مکانون کی تنگی دیکھی پس شاید اُنھون نے ضرورت کا اعتبار کیا ہی چنانچہ
امام محمد سے بھی روایت ہی کہ جب شہر رے مین آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال وکذلک
ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فیه یعنی له ان یبیعه ویورث عنه لان المسجد
ما لا یکون لاحد فیه حق المنع واذا کان ملکه محیطا بجوانبه کان له حق المنع فلم یصر مسجدا ولانه ابقی الطریق لنفسه

لنفسه فلم يخلص لله تعالى۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر دا حاطہ کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو اُسمیں نماز و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنے اُسکو اختیار ہے کہ فروخت کرے اور مر گیا تو اس سے میراث ہوجائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جسمیں کسی کو منع کرنے کا حق نہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوئی کیونکہ اُسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے کے واسطے نہوئی ف۔ حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کرکے شارع عام تک اُسکا راستہ کردے تو وہ مسجد ہوجائیگی

وعن محمد رح انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا وهكذا عن ابي يوسف رح انه يصير مسجدا لانه لما رضي بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل في الاجارة من غير ذكر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہوجائیگی فروخت نہیں ہوسکتی ہے اور نہ میراث ہوسکتی ہے اور نہ ہبہ ہوسکتی ہے اور ایسا ہی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہوجائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہوگیا اور بلقیہ راستہ کے اُسکی ملک میں سے مستحق ہوگیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں (یعنے گھر کرایہ پر لیا جائیگا ۱۲م) راستہ بغیر بیان کے داخل ہوجاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تجرد عن حق العباد وصار خالصا لله وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما في الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف لانه اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمد رح عاد الى ملك الباني او الى وارثه بعد موته لانه عينه لنوع قربة وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسف رح يقول في الحصير والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہوسکتی اور نہ اُسکی میراث ہوسکتی ہے (اس حکم سے فقہاے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہوکر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اُسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کردیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہوگئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہوگیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہوگیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی ملک کی طرف عود نکریگی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آویگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث کی ملک میں عود کریگی کیونکہ اُسنے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہوگئی تو ایسا ہوگیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہیں کہ بوریا و پیال کبھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نکریگی اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتوی ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے لیکن قاضیخان نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دیں یا فروخت کرکے دوسرا بوریا خریدیں جبکہ وہ بیکار ہوگئیں اور بچھانے والا یا اُسکا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اُسکی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں ہے کہ نکال کر باہر ڈالدیا جاوے اور جسکا جی چاہے اُٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

چاہیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کرینا بھی مختار ہے۔ الجواہر۔ ہ۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنہ بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح لانہ لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالے من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرا جسمیں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہانتک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اُترے اور سقایہ سے پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کیجانب نسبت کرے جیسے فقیروں پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اسمیں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اُٹھانے کا حق اسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگئی۔ ف واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد رح کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف رح انہ یزول ملکہ بالقول کما ہو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ وعلی ہذا البیر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجوہ کلہا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق بابہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم والمقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلۃ السقایۃ والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل دارا لہ بمکۃ سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلہا فی ثغر من الثغور سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالے ودفع ذلک الی وال یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایۃ وغیر ذلک یستوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ہو العرف فی الفصلین فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء وفی غیرہا التسویۃ بینہم وبین الاغنیاء ولان الحاجۃ تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف ہذہ الغلۃ لغناہ واللہ اعلم بالصواب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُنکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک زائل ہوگئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہی اور ہر قسم مین اُسکے لایق سپردگی شرط ہی اور یہان بطور مذکورہ بالا حاصل ہوگی یعنے سقایہ سے پانی پینا اور سراے و رباط مین اترنا اور مقبرہ مین دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی ہی کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہی اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے مین ہی اور اگر اُسنے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتون مین سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ متولی اُن لوگون کی طرف سے نائب ہی جنپر وقف ہی تو نائب کا فعل اُنکے فعل کا قائم مقام ہوگا (اور مبسوط مین مذکور ہی کہ ان مسائل مین صاحبین کے قول پر فتوی ہی اور اسی پر اجماع امت ہی - المضمرات - ف -) رہا مسجد کی صورت مین بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جبتک اُسمین نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُسمین کوئی تدبیر نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہی کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہی جو اُسمین جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بند کرے تو جب اُسنے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہی اور مقبرہ کا حکم اس بارہ مین بمنزلہ مسجد کے ہی جیسا کہ بعض کا قول ہی کیونکہ عرف مین اُسکا کوئی متولی نہین ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سراے کے ہی تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقرر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہی - اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ مین ہی خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والون کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سواے مکہ کے واقع ہی مساکین کے رہنے کے لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہی وہ غازیون یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کرنے والون کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہی اور وہ رجوع نہین کر سکتا ہی بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ملکیت کے واسطے اپنی اصل یعنے ملک الہی مین عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت مین جو کچھ حاصل ہو وہ فقرا کو جائز ہی اور تونگرون کو حلال نہین ہی اور اسکے سواے دوسرے منافع مانند سراے کے سکونت و کنوئین و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اُسمین غنی و فقیر برابر ہین اور دونون صورتون مین فرق کرنے والا عرف ہی کیونکہ غلہ کی صورت مین وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہین اور سواے اسکے دوسرے منافع مین تونگران و محتاجون کو یکسان رکھتے ہین اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے مین یا سراے و رباط مین اُترنے مین غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہی اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے مین تونگر کو کوئی حاجت نہین ہی واللہ اعلم بالصواب (فروع -) اگر مسجد مین کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا - ط - اگر درخت وقف کیا کہ اُسکے پتون یا پھلون یا اصل سے نفع اُٹھایا جاوے تو وقف جائز ہی پس اگر اُسکے پھلون یا پتون سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائیگا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا - المضمرات - مسجد مین سیب کا درخت ہی تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگون کو روزہ افطار کرنا مباح نہین ہی - الذخیرہ - ایک شخص نے لوگون سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اُسمین سے کچھ اپنی ضرورت مین صرف کیا پھر اُسکا عوض رکھدیا تو اُسکو یہ جائز نہین ہی اور وہ ضامن ہو جائیگا و لیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد مین صرف کرے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہی - الذخیرہ - عالم نے اگر فقیرون کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگون نے کچھ دیا وہ مخلوط ہو گیا تو وہ اُس سب کا ضامن ہو جائیگا حتی کہ اگر اُن لوگون نے زکوۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوۃ ادا نہوگی پس فقیرون کو چاہیے کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دیدین تاکہ وہ فقیرون کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھیرے - المحیط - اگر کوئی شخص نبیذ

کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اسنے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص ضامن ہی لیکن اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے مین ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگون کے مال کا ضامن ہوا اور لوگون کی زکوٰۃ ادا نہوگی پس چاہیے کہ پہلے فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال پانے لینے والا ہوجاوے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر مین کر دے تو بہتر یہ ہی کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے مین خرچ کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اسمین مشغول ہونا بہتر ہی اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہی کیونکہ ان چیزون کا نفع زیادہ پائدار ہی۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد مین کنواں کھودا جسمین نفع ہی اور کسی کا ضرر نہین ہی تو جائز ہی۔ ھ۔

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالے شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ مسمی باسم حسین جناب مترجم ہمام نے نہایت اہتمام سے بکمال التزام مرعی فرمایا۔ ازانجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود متحصلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہی بمیر توضیح جیسے کلام سے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی و قیاسی شیخ امام محرم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالی جنکا مرتبہ اعلی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے مین اظہر من الشمس ہی اور تطبیق مذکور سے دلالت تحریر ائمہ علماء کے نزدیک ایمن من الالتباس ہی لا عبرۃ بالمتعصب الجاہل ولا اعتداد الا بالفہوم المنزلہ حضرت مترجم علم فہم نے دلائل قیاسی کو اصلی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ اشارہ لطیفہ اور فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونون متصل ہوگئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے بیاضت کرتا ہی ثالثاً اصل الاصول یعنے بیان نصوص مین جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود محتاج ہی کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج تصحیح و تحقیق رجال الاسناد مین ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہوگئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہی کہ جب حدیث کی روایت صحیحین مین موجود ہی تو تصحیح اسنادی حاصل ہی پھر نقل و تحقیق تطویل لاطائل اور اسی طرح جو صحیحین کی حدیث جبکہ کسی معتمد امام نے تصحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح مین بین الائمہ اختلاف ہوا تو اصل خلاف راوی کی توثیق کافی ہی۔ رابعاً لیے اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہ رح کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا مثلاً روایت مرسل امام و جمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہی پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رح کے اجتہاد کو بعدم قبول مرسل پر منطبق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رح قبول مرسل مین تفصیل فرماتے ہین اور اسکے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل سنت معلوم کرین کہ ہمارے علماء کے دین مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی اختلاف ہی اور سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہی ورنہ جیسا کہ بالفعل بعض کا مذہب رو و رفض ہی۔ خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہی اسکے ساتھ مین مسائل مشائخ مجتہدین کی تاویل کی اور اسمین بھی اور بعض جگہ مصنف کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال مین سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جسپر فتویٰ ہی تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہون کہ یہی ماخذ و اسی پر فتویٰ ہی اور تتبع و جہد بلیغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہی اور اسکی تمام خوبیان و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذییل و تفریعات و بدیع نکت و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب کو بغور نظر و صلابت فکر کے ساتھ دیکھیے کیسی عجیب سی مشکور فرمائی ہی کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہین ہی اللہم تقبل بفضلک یا ارحم الراحمین

آمین فالحمد للہ سبحانہ تعالی کہ اسی کتاب مستطاب عین الہدایہ کی جلد دوم مطبع منشی نولکشور واقع لکھنؤ مین بہ سرپرستی جناب منشی پراگ نراین صاحب دام اقبالہ مالک مطبع موصوف نہایت اہتمام سے ماہ رمضان ۱۳۱۳ھ مطابق مارچ ۱۸۹۶ء مطبوع ہوئی اللہ تعالی اپنے فضل عظیم سے اسکو مقبول عالم کرے اور مومنین مسلمین کو اس سے کامل مستفیض و مستفید فرماوے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

اعلان۔ چونکہ اس کتاب مستطاب کا ترجمہ بصرف زر کثیر مطبع ہذا کے ہوا ہی لہذا حق تالیف ترجمہ بحق نولکشور پریس محدود و محفوظ ہی۔

کتب فقہ عربی

…المکارم ـ شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ بن محمد معروف ـ

…جندی ـ شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی برجندی … شرح ـ

…الرموز ـ شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد قہستانی … ل ـ

…القدیر ـ پیشانی پر ہدایہ اور تحت مین حاشیہ

فتح القدیر از امام کمال الدین بن الہمام نہایت مستند و باعظمت شرح مشہور و معروف اور آخرین تکملۂ زین الدین آفندی کامل چار مجلد ضخیم ـ

…یہ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد بتحشی مولانا حسین سنبھلی مرحوم ہر چہار جلد کامل دو مجلدات مین … حسب ذیل ـ

۱ مجلدین اولین عبادات ـ

۲ ـ جلدین آخرین معاملات ـ

…تاوائے عالمگیری ـ ہر چہار جلد کامل درسہ جلد ـ

…یہ مع شرح الکفایہ ـ از سید جلال الدین کرلانی … بہت معروف و مستند متداول چار جلد مین اس شرح ہدایہ حاشیے بہت مستند لکھے گئے ہین ـ بہ تفصیل ذیل ـ

ایضاً جلد اول و ثانی تا آخر نکاح ـ

ایضاً جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب ـ

…تاوی قاضیخان مع سراجیہ ـ از امام قاضی حسن … منصور قاضی خان مستند معتمد معروف متداول … جلد کامل ـ

…شرح وقایہ ـ از امام صدر الشریعہ جلی قلم مع کامل … حاشیۂ ذخیرۃ العقبی یوسف ابن جنید چلپی داخل درس کلان مجلد و صحیح ـ

…شرح وقایہ مجرد ـ مع دائرۂ ہندیہ متوسط قلم ـ

…ذخیرۃ العقبی ـ حاشیۂ شرح وقایہ از یوسف ابن جنید … متداول معروف ـ

…و النظائر ـ مع شرح حموی معروف مستند متداول

…مل مشہور ـ از بیوع تا وصایا محشی جدید ـ

کنز الدقائق ـ محشی متداول درسی کتاب ـ

مستخلص الحقائق ـ شرح کنز الدقائق مشہور متداول ـ

عینی شرح کنز الدقائق ـ محشی ہر چہار جلد مستند معروف متداول دو مجلد ہین ـ

(۱) ـ جلدین اولین عبادات ہین ـ

(۲) جلدین آخرین معاملات ہین ـ

مختصر وقایہ محشی ـ از امام صدر الشریعہ درسی متداول

عمدۃ البضاعۃ ـ فی مسائل الرضاعۃ از مولوی … العلی مرحوم

قدوری محشی ـ تالیف امام ابو الحسن درسی متداول ـ

کتب تفاسیر عربی

تفسیر بے نقط فیضی ـ مسمی بہ سواطع الالہام علم کے سر کا تاج ہے جو کتاب خزانہ اکبری شہنشاہ اکبر مین گوہر نایاب مخفی تھی اپنے خزانہ کی منزلت کیجیے عجیب صنعت ہے بالکل بے نقط ایسی عجیب بلاغت و سلاست بلکہ مبتدا و خبر اور شرط و جزا کی اصطلاح بے نقط ـ فرعون و قارون کا نام بے نقط … روایات کا ترجمہ بے نقط ـ شہنشاہ ہند کا عزت کرنا انھی بجا تھا اور فیضی مصنف کا فخر زیبا و بیجا ہی پایا جیسا سنا تھا مطبع کی تمام کوشش سے نہایت نفیس تحریر جسکو جواہر رقم خوشنویس نے لکھا بہت عمدہ چھپا ـ

تفسیر جلالین مع کمالین ـ محشی جدید مطبوعہ دہلی ـ

تبیان فی اعراب القرآن ـ مولفہ شیخ عبد اللہ بن حسین عبکری محمد شافعی نحوی ـ متوفی ۶۱۶ھ اس فن کی کوئی کتاب ہند مین طبع نہوئی غلط فہمی سے خلاصہ الکشاف نام درج ہو گیا ہے ساتھ مین رسالہ فتح الخبیر مولانا ولی اللہ دہلوی کا لگا ہوا ہے ـ

…در النظیم ـ خواص و تاثیرات آیات و سورتہا سے قرآنی مولفہ قاضی ابو الحسن المصری ـ

توریت ـ بزبان عربی ترجمہ بطور اصل کے اسکے نیچے فارسی ترجمہ موجود تھا اور اردو ترجمہ بصرف زر خطیر مطبع کی طرف سے اضافہ ہوا ـ

فتح الخبیر - مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی علیہ الرحمہ

کتب احادیث عربی

تیسیر الوصول الی احادیث جامع الاصول - از شیخ عبد الرحمن بن علی الیمنی معروف -

جامع ترمذی - امام ابو عیسیٰ صحاح ستہ میں سے معروف مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -

قسطلانی - شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح البخاری مسمّی بارشاد الساری معروف بہ قسطلانی دس مجلدات میں پوری شرح خوشخط -

سنن ابی داؤد - ہر چہار جلد کامل دو جلدوں میں از امام سلیمان بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -

دلائل الخیرات - باترجمہ فارسی و اسماء متبرکہ و خواص اسماء حسنیٰ معروف -

زاد السبیل الی الجنۃ والسلسبیل - ذخیرۂ احادیث مولانا عبد السلام یحییٰ -

عناصر الخیرات - باترجمہ اُردو از حکیم ناصر علی صاحب آروی سب لفظ درود کا مجموعہ -

کتب تفاسیر فارسی

تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ - متعارف متداول پوری تفسیر خوشخط -

تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ ملا معین ہروی در تصوف

کتب حدیث

اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا محدث عبد الحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح مع ترجمہ -

کتب تفاسیر اُردو

تفسیر قادری - ترجمہ اُردو تفسیر حسینی مترجمہ مولوی فخر الدین صاحب کامل دو جلدوں میں -

تفسیر زاد الآخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن کی کامل ہوگئی ہے کامل چار جلدوں میں از مولوی عبد السلام -

تفسیر سورۂ فاتحہ مسمّی بہ تحفۃ الاسلام از مولوی اکرام الدین -

تفسیر سورۂ یوسف - مصرعہ از مولوی اشرف

ایضاً - چہار مصرعہ حسب مراتب بالا -

پنجسورہ منظم مسمّی با ترجمہ اُردو -

کتب حدیث اُردو

مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلدوں میں

ایضاً - حسب مراتب بالا مطبوعہ [illegible] -

تحفۃ الاخیار - ترجمہ اُردو مشارق الانوار مترجمہ مولوی خرم علی -

ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -

کتب اخلاق عربی

احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ درجہ کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی

کتب تصوف فارسی

انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی -

کلمۃ الحق - از شاہ عبد الرحیم مع شرح نور مطلق از ملا نوا در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -

مکتوبات جوابی شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ

مکتوبات حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ

مکتوبات امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی -

مطلع الانوار - نظم از طوطی ہند امیر خسرو دہلوی تحشی مولانا ابو الحسن فرید آبادی -

حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ الٰہی نامہ تحشی جدید

کیمیائے سعادت - از امام غزالی رح معروف و متداول -

ہدایۃ المومنین - رسالہ در بیان بیعت صالحین از ملا معین الدین -

مطالب رشیدی - از حضرت شاہ تراب علی قلندر قدس سرہ

نفحات الانس مع سلسلۃ الذہب از ملا عبد الرحمن جامی -

٤٢١٨ DUE DATE ٢٩٤

٥٠